

# La qüestió de Déu en sant Anselm

Eusebi Colomer

Dit d'Aosta, de Bec o de Canterbury, per la vall alpina on nasqué, l'abadia normanda d'on fou abat i la seu anglesa de la qual esdevingué arquebisbe, sant Anselm (1033/34-1109) ha estat anomenat indistintament el darrer pare de l'Església i el primer escolàstic. De fet, però, ell no fou exactament ni una cosa ni l'altra, sinó un monjo que rumià assíduament en la pregària la fe que duia al cor. En aquest sentit, la cèlebre fórmula *fides quaerens intellectum* expressa exactament el que Anselm era: un creient que cercava d'entendre el que creia, i el que ell entenia per teologia: el moviment de la fe que busca la intel·ligència. Tanmateix, aquest monjo ens ha llegat una reflexió sobre Déu, la influència de la qual sobre la història de la filosofia occidental no admet cap altre parangó que la primera reflexió grega sobre l'ésser<sup>1</sup>. Es tracta, no cal dir-ho, de les genials pàgines que Anselm dedica en el *Proslogion* al mal anomenat "argument ontològic".

## 1. Les coordenades ambientals: monaquisme i dialèctica

Hi ha motius per a parlar de "miracle", tot i que en la història del pensament no hi ha altres miracles que l'existència mateixa d'un pensador de raça en unes coordenades ambientals que fan possible la seva tasca. Aquestes són en el cas d'Anselm la conjunció de la vella cultura monàstica amb l'incipient moviment dialèctic.

A inicis del segle XI, per tal de poder fer front al caos la societat europea s'havia organitzat en tres ordres ben definits per la utilitat de llur funció: cultivar la terra, fer la guerra i adorar la divinitat<sup>2</sup>. Mentre els *aratores* i els *bellatores* poca cosa podien fer a més de subsistir llaurant i guerrejant, als *oratores* els era llegut de llegir i reflexionar a fi de poder-se dedicar a la pregària. Aquesta ocupació inusitada donà lloc a un tipus de vida els dos grans eixos de la qual eren "l'amor a les lletres i el desig de Déu"<sup>3</sup>. La feina dels monjos

1. Cf. F. CANALS VIDAL, *Historia de la filosofía medieval*, Barcelona 1976, p. 117.

2. Cf. G. DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, París 1978. Vegeu també J. BATALLA, *Introducció a SANT ANSELM, Obres escollides (Monologion, Proslogion, De la veritat, De la llibertat d'albir)*, Barcelona 1988, pp. 11 i s.

3. Cf. J. LECLERCQ, *L'amour des lettres et le désir de Dieu*, París 1957.

oscil·lava entre la *lectio divina* i l'*scriptorium*. La lectura creient de la Bíblia nodria llur desig de Déu. L'esforç per recuperar els autors antics generava llur amor a les lletres. "És a l'interior d'aquesta tensió entre literatura i teologia, entre pregària contemplativa i raó creient, on cal situar, per entendre'ls, els autors monàstics. Sant Anselm en fou un dels més grans. El més racional, de segur, però no per això el menys contemplatiu"<sup>4</sup>.

Anselm reeixí a conjugar l'enorme i ardorosa herència teològica d'Agustí amb les preocupacions lògico-lingüístiques de l'*Ars dialectica*, una disciplina provinent de les escoles hel·lenístiques, que experimentava contemporàniament un impuls desconegut arran de la difusió de les traduccions dels escrits lògics d'Aristòtil –les *Categories* i el *De la interpretació*, juntament amb l'*Isagogé* de Porfiri–, que Boeci, a inicis del segle V, havia pogut enllestir, abans que el rei dels ostrogots, Teodoric, el fes decapitar. Hom debatia, doncs, apassionadament sobre l'abast i els límits de l'ús de la dialèctica en la interpretació de les Escripures i en l'argumentació teològica. No mancaren esperits inquiets que aplicaven la dialèctica a les qüestions teològiques dins una actitud d'independència "professional" respecte de la fe i de l'autoritat eclesiàstica. És el cas de Roscelin de Compiègne pel que fa a la Trinitat i de Berenguer de Tours respecte a l'Eucaristia. Aquesta manera de procedir provocà la reacció antidialèctica de sant Pere Damià, per al qual Déu era superior a les lleis de la lògica. Entre uns i altres, Lanfranc, mestre d'Anselm, sostingué una posició intermèdia: no es tractava per a la teologia d'oposar-se a la dialèctica, sinó de posar-la al servei de la fe.

Anselm assisteix al debat i en treu la conseqüència. A l'inrevés tant dels dialèctics "antiteològics" com dels teòlegs "antidialèctics", ell serà un "teòleg dialèctic". La dialèctica esdevindrà l'eina amb la qual durà a terme la seva tasca especulativa: la recerca de l'*intellectus fidei*, l'estructura intel·lectual del contingut doctrinal de la fe cristiana. D'aquesta manera, com exposa magistralment J. Batalla, "Anselm se situa ben bé entremig del monaquisme encara patristic i de l'escolàstica incipient. Innova la teologia monàstica, en la mesura en què introdueix el raonament lògic dins la pregària contemplativa. Es distancia de la dialèctica dels primers escolàstics, en la mesura en què reté l'alè piados dins l'argumentació estricta. Com a monjo medita piadosament, però *de ratione fidei*, sobre la raonabilitat de la fe. Com a dialèctic raona estrictament, però al bell mig d'una contemplativa *meditatio fidei*. Aquesta singularitat intel·lectual d'Anselm fa atractiva la seva figura, però no gens fàcil la interpretació dels seus escrits. El seu projecte era agosarat: donar raó del contingut de la fe cristiana, de manera que tothom veiés que la necessitat interna estructurava racionalment aquesta fe... L'augusti-

4. J. BATALLA, *Introducció*, p. 13.

niana *fides quaerens* inclou també una dialèctica *fides ferens intellectum*, i aquesta fe que cerca la intel·ligència, alhora que la duu, es llança amb una confiança impertorbable a l'assalt dels misteris més sublims de la metafísica religiosa. Malgrat que en algun moment aquesta eufòria especulativa pugui semblar excessiva, finalment acaba encalmant-se en el misteri... Anselm no pretén elaborar una teologia natural, capaç de fressar per si mateixa un camí racional per on després pugui transitar la fe prèviament encertida. La fe és sempre anterior a la comprensió, tot i que l'acte de creure contingui sempre una intencionalitat intel·lectiva<sup>5</sup>.

Anselm ha après el seu mètode, com ell mateix afirma al·ludint al seu mestre Lanfranc, en l'“escola cristiana”. Per això el principi que orienta la seva tasca és “no posar mai en qüestió una veritat de fe, ans mantenint-la indubtable, estimant-la i vivint d'acord amb ella, buscar humilment, en la mesura del possible, la raó per la qual ella és tal com creiem”<sup>6</sup>. En aquest sentit, Anselm fa seu, com més tard Ramon Llull, el cèlebre text d'Isaïes 7,9, segons la versió de la *Vetus Latina*: “Si no creieu, no entendreu” (*Nisi credideritis, non intelligetis*).

La intel·ligència de la fe, que és la meta vers la qual s'adreça la recerca anselmiana, pressuposa, doncs, la fe i es duu a terme a l'anterior de la mateixa fe, sense sortir-se'n a fora ni deixar-la mai enre-re. Si hom no pressuposava la fe, l'esforç per entendre-la no serviria per a res. Car es tracta concretament de progressar de la fe vers la intel·ligència, però no d'arribar a la fe per la intel·ligència i, encara menys, d'arribar a una intel·ligència diferent de la que, en força de la seva intencionalitat intel·lectiva, comporta la mateixa fe. La primacia de la fe és, doncs, indiscutible. D'altra banda, però, és aquesta mateixa fe la que demana al creient l'esforç d'entendre. Treure a la llum el que podríem anomenar la “lògica interna” de la fe és per a Anselm un deure teològic inexcusable. “Així com el recte ordre exigeix que primer creguem les pregoneses de la fe cristiana, abans de discutir-les amb la raó, així també tinc per una negligència no esforçar-se a entendre el que creiem, un cop hem estat afermats en la fe”<sup>7</sup>. En conjunt, l'intent d'Anselm constitueix una “equilibrada recerca de síntesi entre la inqüestionable *primacia* de la fe i la necessitat ineludible d'un esforç de *raonabilitat*, d'aconseguir que aquesta mateixa fe, per *exigència intrínseca* seva, esdevingui lúcida i coherent”<sup>8</sup>.

És així com Anselm “realitza sobre bases agustinianes la fundació de la ‘teologia’ escolàstica, en el sentit d'una especulació sistemàtica sobre els misteris revelats duta a terme amb eines racionals metafísiques. Sant Anselm no es planteja, com tampoc no ho havia fet sant Agustí, la qüestió de la delimitació d'objectes entre allò revelat i allò ontològic. La primacia de la fe abraça la totalitat

5. *Ibid.*, pp. 17-19.

6. *De fide Trinitatis*, c. 2 (P. L., v. 158, p. 263).

7. *Cur Deus homo*, I, c. 1 (ed. F. Schmitt, v. II, p. 48).

8. J. M. UDINA, *Introducció a ANSELM DE CANTERBURY, Per què déu es va fer home?*, Barcelona 1992, p. 26.

del contingut de la seva reflexió, però no exclou, malgrat la consciència del caràcter misteriós d'allò revelat i de la limitació i obscuritat del saber humà, la comprensió racional dels misteris"<sup>9</sup>.

No cal dir que la recerca anselmiana de la intel·ligència de la fe, orientada per la mateixa fe que busca la intel·ligència, s'exerceix amb la mateixa actitud metòdica tant si es tracta de l'existència de Déu (*Monologion* i *Proslogion*) i de la llibertat humana (*De libero arbitrio*), com de la Trinitat (*De fide Trinitatis*) i de l'Encarnació redemptora (*Cur Deus homo*). És clar, però, que al bell mig d'aquesta tasca de caire estrictament teològic s'insereix, com a moment intern de la mateixa teologia, una reflexió de caire filosòfic, i que és en aquest pla filosòfic, i molt particularment en la qüestió de l'existència de Déu, on el pensament d'Anselm revela sobre tot la seva genialitat<sup>10</sup>.

## 2. El context de l'argument del *Proslogion*

L'intent anselmià manté paradoxalment unides dues actituds que hom considera normalment oposades: la del qui *creu* i la del qui *raona*. Anselm és tan creient que sembla fregar el fideisme, i tan racional que aixeca l'aparença de racionalisme. Aquesta tensió aparent entre fideisme i racionalisme ens surt a l'encontre en les primeres ratlles del *Proslogion*. Anselm hi duu endavant la tasca de coneixement racional de l'existència de Déu encetada abans en el *Monologion*. En aquesta darrera obra, sense fonamentar-se per a res en l'Escriptura, ans valent-se només de la raó, Anselm, rumiant i discutint amb si mateix –d'ací el nom de *Monologion*–, s'havia enlairat per diversos camins de les criatures al Creador. Però ara s'adona que, per a parlar degudament de Déu, cal prendre'l en el seu ésser absolut. Concretament, cal establir l'existència d'un Bé suprem, absolutament autosuficient, i, com a únic mitjà per a aquest fi, cal trobar un argument que, per a constituir-se com a tal, no necessiti de cap altre argument:

Després d'haver editat un opuscle com exemple de meditació sobre la raonabilitat de la fe, afigurant-me algú que silenciosament raona amb si mateix per tal d'investigar allò que desconeix –i ho havia fet a precís d'alguns germans que m'hi constrenyien–, em vaig adonar que l'havia compost encadenant un enfilall d'arguments. Llavors vaig començar a rumiar si no fóra possible de trobar un únic argument que, sense necessitar-ne cap altre per fer-se valer, fos capaç per si sol de demostrar que Déu existeix de veritat, que és el bé suprem que no necessita de ningú, però a qui totes les coses necessiten per a ésser i per a ésser bones; i en fi, tot allò que creiem de la divina substància. Hi vaig cavil·lar sovint i amb afany, i unes vegades em semblava que ja capia el que buscava, però d'altres el lluc se me n'anava. Finalment, desesperançat, volia plegar de recercar el que semblava impossible de trobar. De

9. F. CANALS, *Historia de la filosofia medieval*, pp. 118 i s.

10. Cf. *Ibid.*, p. 119.

por que aquest pensament, capficant en va el meu esperit, no m'apartés d'aquelles qüestions en què podia fer algun progrés, vaig decidir que el bandejaria de mi completament. Aleshores, tot i que el rebutjava i me'n defensava, va començar a endinsar-se en mi amb una certa importunitat. Un dia, cansat de resistir la seva vehement sol·licitació, en el mateix conflicte dels meus pensaments, m'aparegué allò de què ja havia desesperat, i apassionadament em vaig aferrar al pensament que amb tanta cura havia repel·lit.

Pensant, doncs, que, si posava en escrit allò que m'alegrava d'haver trobat, això també plauria a qui ho llegís, he escrit el següent opuscle sobre aquest i d'altres temes, afegint-me algú que malda per encaminar la seva ànima a contemplar Déu, i que cerca d'entendre allò que creu. Em va semblar, però, que ni aquest ni l'altre opuscle mencionat no es podien considerar llibres, ni se'ls havia d'avantposar el nom de l'autor. Tanmateix, creient que algun títol havien de portar, que fos com una invitació a la lectura per a aquells a qui caiguin a les mans, vaig posar un títol a cadascun: el primer s'havia d'intitular *Exemple de meditació sobre la raonabilitat de la fe* i el segon, *La fe que recerca la intel·ligència*.

Però, un cop alguns ja n'havien fet unes quantes còpies amb aquests títols, molts em van persuadir d'inscriure-hi el meu nom -i entre ells, Hug, el reverend arquebisbe de Lió, legat apostòlic a la Gàl·lia, el qual m'ho ordenà amb la seva apostòlica autoritat. Per fer-ho tot més fàcil, vaig intitular el primer *Monologion*, això és, "soliloqui", i el segon *Proslogion*, això és "al·locució" (Prooem., ed. F. Schmitt, v. I, p. 93 i s.; trad. cat. de J. Batalla (= B), pp. 145 i s.).

Com assenyala un il·lustre historiador de la filosofia medieval, el proemi del *Proslogion* ens revela un dialèctic que "cerca un argument la suficiència del qual com a prova iguali en perfecció la del seu objecte"<sup>11</sup>. A l'absolutesa de Déu correspon l'absolutesa de l'argument. En un primer moment, Anselm volgué presentar el resultat de la seva recerca sota un títol que recobreix la seva obra sencera: *fides quaerens intellectum*. Finalment, però, es conformà amb el de *Proslogion* o *Al·locució*.

Ara bé, a qui s'adreça aquesta "al·locució"? Qui és ací l'"interpel·lat"? L'home mateix, o sigui tothom. El capítol primer del *Proslogion* s'adreça a cada un de nosaltres i ens invita a entrar dins el nostre interior per a trobar-hi Déu:

Ara, doncs, desgràcia d'home, fuig un instant de les teves preocupacions, escapoleix-te per un moment de les teves cabòries esvalotades! Desfés-te ara dels neguits aclaparadors i abandona les feixugues inquietuds! Dedica un instant a Déu i reposa un instant en ell! Entra a la cambra de la teva ànima, foragita-ho tot llevat de Déu i del que et sigui útil per a cercar-lo, tanca la porta i cerca'li! (c. 1, p. 97; B, p. 147).

El que segueix immediatament és ja una pregària. No es tracta, però, d'un ornament piadós, sinó de l'expressió de la *situació humana* de la qual brostà la prova<sup>12</sup>. Aquesta situació rau concreta-

11. P. VIGNAUX, *La pensée au Moyen Âge*, París 1948, p. 30.

12. *Ibid.*, p. 32.

ment en l'experiència de la *presència absent* de Déu. El creient Anselm sap per la fe que Déu és present arreu, però l'experimenta absent. Per això, amb el salmista, cerca el seu rostre.

“Cerco la vostra faç, la vostra faç, Senyor, jo cerco” (Ps. 26,8). I, doncs, vós, Senyor Déu meu, ensenyeu al meu cor on i com cercar-vos, on i com trobar-vos. Senyor, si aquí no hi sou, on us he de cercar absent? Si sou pertot arreu, per què no us veig present? (c. 1, p. 98; B, p. 147).

Aquesta experiència paradoxal de la presència absent de Déu, de la qual neix la recerca apassionada del seu rostre, resulta encara més colpidora pel fet d'esdevenir-se en un ésser, l'home, que ha estat creat en definitiva per a veure Déu cara a cara:

Mai no us he vist, Senyor Déu meu, i no conec la vostra faç... Què ha de fer el vostre servent, delerós del vostre amor, llançat lluny de la vostra faç? Anhela veure-la, però la vostra faç li és massa absent. Desitja atansar-se a vós, però la vostra estança és inaccessible. Desitja trobar-vos, però desconeix el vostre lloc. Senyor Déu meu, sou el meu amo i mai no us he vist. M'heu fet i refet, i m'heu atorgat tots els meus béns, però encara no us conec. He estat fet per a veure-us, i encara no he fet allò pel qual he estat fet (c. 1, p. 98; B, p. 147 i s.).

El que ha posat l'home en aquesta situació contradictòria és el pecat:

Quina dissort per a l'home, quan ha perdut allò amb vista de què ha estat fet! Quina caiguda tan dura i cruel... M'encaminava vers Déu i he topat amb mi mateix (c. 1, p. 98 i s.; B, p. 148 i s.).

Es tracta ara per a Anselm “de recuperar quelcom del coneixement humà anterior a la caiguda, de restablir parcialment l'home en l'estat del qual decaigué. Però refer el que ha estat desfet, dur a terme una mena de recreació és una tasca sobrehumana: d'ací prové la pregària del contemplatiu”<sup>13</sup>. Anselm ho sap molt bé: Déu està sempre al capdamunt de tots els camins que porten vers ell. Per això prega:

Ensenyeu-me a cercar-vos i mostreu-vos al qui us cerca, perquè no us puc cercar si no m'ensenyeu, ni trobar-vos si no us mostreu. Desitjant-vos cercaré i cercant desitjaré. Amant trobaré i trobant amaré (c. 1, p. 100; B, p. 150).

Anselm evoca en aquest context el gran tema bíblic i agustinian de la *imatge* de Déu en l'home. És tasca de la gràcia restaurar aquesta imatge malmesa pel pecat, on rau tanmateix l'encuny del Creador i l'arrel de la nostra capacitat de conèixer-lo:

13. J. VIGNAUX, o. c., p. 33.

Reconec, Senyor, i us en dono gràcies, que dins meu heu creat la vostra imatge, per tal que recordant-vos pensi en vós i us estimi. Tanmateix, malmesa pel frec dels vicis, obnubilada pel fum dels pecats, és incapaç de fer allò per al qual fou feta, si vós no la renoveu i la refeu (c. 1, p. 100; B, p. 150).

En qualsevol cas, la qüestió de Déu no es planteja exclusivament en termes de coneixement. Cal passar també per l'amor. Rere el desig ardent de conèixer Déu hi ha l'amor. Perquè Anselm estima aquell en qui creu, per això desitja conèixer-lo. Ara bé, pensar en una adequació de la intel·ligència humana amb l'ésser diví fóra un despropòsit colossal. Per això Anselm precisa:

No pretenc, Senyor, penetrar la vostra excelsitud, perquè la meua intel·ligència no s'hi pot comparar en cap punt. Desitjo, però, entendre en algun punt la vostra veritat que el meu cor creu i estima (c. 1, p. 100; B, p. 150).

Aquest Déu, la veritat del qual Anselm desitja conèixer, és el Déu viu i misteriós de la fe cristiana. No té res d'estrany, doncs, que aquesta es trobi en el mateix punt de partença de la seva recerca intel·lectual.

No cerco tampoc d'entendre per tal de creure, sinó que crec per tal d'entendre. Car això també ho crec: si no cregués, no entendria (c. 1, p. 100; B, p. 150).

És a dir, la fe no busca la intel·ligència per a encertir-se i fonamentar-se com a fe, sinó que s'aferma més aviat com a fe per a permetre i fer possible la intel·ligència. Com exposa el mateix Anselm en un altre lloc: "El cristià ha de progressar per la fe envers la intel·ligència, però no ha d'arribar a la fe per la intel·ligència, ni ha de desdir-se'n, de la fe, pel fet que no encerti a entendre-la. Sinó que, quan pot assolir d'entendre-la, se n'alegra; i quan no ho pot, accepta amb veneració allò que no pot copsar"<sup>14</sup>. En l'economia del pensament anselmià la intel·ligència és un mode de coneixement, que pressuposa la fe i tendeix vers la visió. La intel·ligència de Déu que tenim en aquesta vida és un "terme mitjà" entre la fe i la visió<sup>15</sup>. La intel·ligència resulta de l'esforç d'anar per la raó, bo i partint de la fe, a l'encontre de la visió. L'argument del *Proslogion* no és sinó un cas concret d'aquesta concepció<sup>16</sup>.

Bastarà aquest breu comentari per a fer-nos adonar del capteniment profundament religiós amb què Anselm enceta la seva prova. No es tracta només de l'actitud d'esperit d'un pensador pietós que demana a Déu que dugui el seu esforç especulatiu a bon port. És quelcom més pregon: és l'actitud d'esperit d'un home que es posa de genolls a terra davant el mateix Déu a qui intenta conèixer, sabedor com és que, si aquest no se li donés a conèixer, el coneixement

14. *Epist.* 136 (ed. F. Schmitt, v. III, p. 281).

15. Cf. *De fide Trinitatis*, praeef., p. 261.

16. Cf. E. GILSON, "Sens et nature de l'argument de Saint Anselm", dins *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 9 (1934), pp. 21 i s.

que d'ell obtindria no seria sinó fum i cendra. Anselm pensa i prova, bo i pregant. Malentendríem, doncs, el sentit de l'intent anselmià si no ens adonéssim que el seu autor parla de Déu parlant amb Déu, que la seva argumentació es desenrotlla en el curs d'una pregària, és a dir, d'una afirmació pràctica de l'existència de Déu, que el coneixement que la seva reflexió cerca no és tant una conquesta de l'home com un do de Déu mateix. No ho oblidéssim mai: en l'argument del *Proslogion* es tracta abans de tot d'una pregària i de l'atorgament d'aquesta pregària<sup>17</sup>. Entre parèntesis: això que sembla xocant i àdhuc escandalós a un esperit modern, és el que captivà Kierkegaard. “Vet aquí una manera ben estranya de provar. Anselm diu: ‘Jo vull provar l'existència de Déu. A aquest fi jo li demano que em doni forces i que m'ajudi’. Tanmateix, aquesta és la prova millor de l'existència de Déu: la convicció que, per a provar-la, hom necessita de l'ajuda de Déu. Si hom pogués provar l'existència de Déu sense la seva ajuda, seria menys cert que Déu existeix!”<sup>18</sup>.

### 3. El desenvolupament de l'argument

Un moviment darrer de pregària, en el mateix llindar de la prova, determina exactament el seu objecte:

Per tant, Senyor, vós que doneu la intel·ligència de la fe, doneu-me -en la mesura en què em convé- d'entendre que vós existiu tal com ho creiem i que sou això que creiem (c. 2, p. 101; B, p. 151).

Ambdues coses estan íntimament relacionades. De fet, serà reflexionant sobre la noció de Déu, que li proporciona la fe, que Anselm demostrarà la seva existència. Per això afegeix:

I creiem de debò que vós sou quelcom major que el qual res no pot ésser pensat (*aliquid quo nihil maius cogitari potest*) (c. 2, p. 101; B, p. 151).

El primer pas de l'argumentació és, doncs, un acte de fe. Anselm accepta d'entrada l'existència de Déu. No se li acut de dubtar-ne ni fer-ne una qüestió a discutir. No pregunta, com farà Tomàs d'Aquino dos segles més tard, seguint l'esquema didàctic de la seva *Summa theologiae: utrum Deus sit*?<sup>19</sup>. El seu raonament parteix de la noció de Déu que té com a creient: “quelcom major que el qual res no podem pensar”. Aquesta noció, justament cèlebre, esdevindrà el veritable pal de paller de l'argumentació.

Ens cal, doncs, aturar-nos-hi un instant i esbrinar-ne curosament l'origen i el significat. Si hem de fer cas de K. Barth, s'hi tracta d'un “nom de Déu”, escollit per Anselm com el més adequat per al seu propòsit, entre els diversos noms divins que ens fa a mans

17. Cf. K. BARTH, *Fides quærens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes im Zusammenhang seines theologischen Programms* (Gesamtausgabe, v. II, Zurich 1981, pp. 38 i s.).

18. S. KIERKEGAARD, *Papirer*X, 4, p. 114.

19. Cf. J. BATALLA, *Introducció*, p. 25.



la revelació cristiana<sup>20</sup>. Tanmateix, no cal ser un exegeta o un historiador de la teologia per a adonar-nos que aquesta expressió no es troba expressament en la Bíblia, ni en els grans comentaris clàssics al tractat *De divinis nominibus* del Pseudo-Dionís. El seu precedent històric més proper sembla ser una consideració de sant Agustí segons la qual és necessari, per a no blasfemar, establir Déu com un bé tan suprem i enlairat, que res de superior no pugui existir ni ser concebut<sup>21</sup>. En canvi, podem molt bé seguir Barth quan observa que el que la fórmula anselmiana diu del seu objecte és quelcom purament *negatiu*: no podem pensar res més gran que Déu, ni podem concebre res que sota qualsevol aspecte el superi<sup>22</sup>.

La noció de Déu que Anselm pren com a punt de partença del seu argument té, doncs, un contingut estrictament dialèctic. Ella no diu de cap manera el que Déu és. No conté cap declaració relativa a la seva essència; d'on se segueix que no se'n pot deduir res per un procediment estrictament analític<sup>23</sup>. La noció suggereix només un moviment ascendent vers el límit d'allò que el pensament pot contenir. Per això, en el curs del progrés dialèctic, "allò més gran que el qual no podem pensar res" (*id quo nihil maius cogitari potest* o, en una fórmula equivalent, *id quo maius cogitari nequit*) es convertirà en "allò més gran que tot el que podem pensar" (*quiddam maius quam cogitari potest*), ço que ve a dir que Déu, en sentit conceptual estricta, no és un contingut del pensament. La noció anselmiana de Déu no té d'essència sinó l'aspecte negatiu i la funció lògica; tanmateix no és pas una ficció arbitrària, sinó que inclou la necessitat d'una regla de pensar<sup>24</sup>. És el que Barth expressa dient que la fórmula anselmiana conté la prohibició, intimada al creient, de no pensar mai res més gran que Déu, sota la pena de no pensar el Déu veritable<sup>25</sup>.

Com que no pot adoptar la forma d'una deducció conceptual que segueix analíticament en línia recta el seu camí, la dialèctica d'Anselm conserva un fons de disputa<sup>26</sup>. L'Escriptura li proporciona l'adversari:

Però és que no existeix una natura així (*l'id quo nihil maius cogitari potest*), perquè "l'insensat ha dit en el seu cor: Déu no existeix"? (c. 1, p. 101; B, p. 151).

L'insensat bíblic introdueix, doncs, el dubte. "No amb les raons d'un pensador capaç d'entendre el món sense Déu, sinó amb la pura negació de l'incrèdul. Anselm no se les heu amb cap metafísic ateu que argumenti la mort de Déu. Dialoga amb un interlocutor que li surt de la Bíblia, el descregut que, per poder viure tranquil·lament al marge de Déu, en nega l'existència"<sup>27</sup>. En el seu sentit, aquesta negació és més pràctica que teòrica: Déu no s'hi fica, Déu no intervé!

20. *Fides quaerens intellectum*, p. 77.

21. Cf. P. VIGNAUX, *o.c.*, pp. 33 i s.

22. *Fides quaerens intellectum*, pp. 76 i s.

23. *Ibid.*, p. 77.

24. Cf. P. VIGNAUX, *o.c.*, p. 34.

25. Cf. *Fides quaerens intellectum*, p. 105.

26. Cf. J. VIGNAUX, *o.c.*, p. 35.

27. J. BATALLA, *Introducció*, pp. 25 i s.

No es tracta, doncs, d'una disputa entre filòsofs. El dial·lectic creient topa senzillament amb un descregut que nega de fet el Déu de la fe. L'objecte del debat és l'objecte mateix de la fe bíblica: Déu. Si l'afirmació "Déu existeix" és la tesi de la fe, la negació oposada, "Déu no existeix", és la tesi de la incredulitat<sup>28</sup>. El personatge que la sosté és, segons la Bíblia, un "insensat", o sigui algú que obra sense seny, no perquè sigui un neci, sinó perquè es comporta com a tal, en pretendre viure al marge de Déu<sup>29</sup>.

Anselm no s'adreça directament a l'insensat, però no en pot prescindir. I no solament perquè l'insensat expressa la negació de Déu, a la qual respon dial·lecticament la seva argumentació, sinó també i sobretot perquè és gràcies a aquesta negació que el raonament d'Anselm es mou en el terreny de l'universal i ateny, d'alguna manera, creients i incrèduls. Com assenyalarà el mateix Anselm en un altre lloc: "Els incrèduls busquen una raó perquè no creuen; nosaltres, perquè creiem. Un i el mateix, però, és el que tots busquem"<sup>30</sup>. Una mateixa cosa: la premissa creguda o per a creure; una mateixa qüestió: la seva raonabilitat. "Sense haver buscat cap terreny comú, ni, segons la dita de Barth, 'haver abandonat ni un instant la teulada de l'Església', el *Proslogion*, que s'adreça a uns monjos, parla contra l'incrèdul"<sup>31</sup>. Anselm té a la mà tots els elements de què fretura per al desenvolupament de la prova. El procés dial·lectic pot començar. I el primer pas consisteix a ficar l'insensat en el joc:

Doncs bé, el mateix insensat quan sent això que dic: "qualcom major que el qual res no podem pensar", entén el que sent, i allò que entén és en la seva intel·ligència, encara que no entengui que això existeixi (c. 1, p. 101; B, p. 151).

L'insensat ha de reconèixer, doncs, que té en la intel·ligència la noció de *id quo nihil maius cogitari potest*, ja que, en escoltar-la, l'entén, i tot el que entén ho té en la intel·ligència. Tanmateix, per tal de clarificar la qüestió, Anselm introdueix la distinció entre l'existència en la intel·ligència i l'existència en la realitat, i la il·lustra amb l'exemple de l'artista que concep primer en la intel·ligència l'obra d'art que després executarà:

Perquè una cosa és que existeixi qualcom en la intel·ligència i una altra entendre que això existeixi. Un pintor, per exemple, quan prèviament pensa què farà, tot i que no entén pas que existeixi el que encara no ha fet, és clar que ho té en la intel·ligència. En canvi, quan ja ho ha pintat, alhora que ho té en la intel·ligència, entén que existeixi allò que ha fet (c. 1, p. 101; B, p. 151).

Existir en la intel·ligència i existir en la realitat, o sigui l'esse com a representació i l'esse com a actualitat, no són el mateix. Anselm ho sap i ho reconeix. Però ara per ara el que li interessa subratllar

28. Cf. J. VIGNAUX, *o.c.*, p. 35.

29. Cf. K. BARTH, *Fides quærens intellectum*, pp. 106 i s.

30. *Cur Deus homo*, I, c. 3 (ed. F. Schmitt, v. II, p. 50).

31. J. VIGNAUX, *o.c.*, p. 36.

amb aquesta diferència és una altra cosa. En dir en el seu cor: “Déu no existeix”, l’insensat ha sostret de la noció de Déu l’*esse* com a actualitat, però no l’*esse* com a representació. Hi ha, doncs, un punt que la negació de l’insensat no pot negar: la presència en la seva intel·ligència de la representació: *id quo nihil maius cogitari potest*. Tant és així, que com més pensa l’insensat: “això no existeix en la realitat”, més obligat es veu a reconèixer que existeix almenys en la seva intel·ligència.

Un cop assegurada d’aquesta manera l’existència de Déu en la intel·ligència, la maquinària dialèctica d’Anselm entra en acció:

Tanmateix, allò major que el qual no podem pensar res no pot existir solament en la intel·ligència. Perquè si existia solament en la intel·ligència, podríem pensar-ho existent també en la realitat, i així seria major. És a dir que, si allò major que el qual res no podem pensar existeix solament en la intel·ligència, aleshores, allò major que el qual res no podem pensar esdevé allò major que el qual podem pensar quelcom. Però això és impossible. No hi ha dubte, doncs, que -tant en la intel·ligència com en la realitat- existeix quelcom major que el qual res no podem pensar (c. 1, p. 101 i s.; B, p. 151 i s.).

És impossible, doncs, d’acceptar la noció de *id quo nihil maius cogitari potest* i afirmar alhora que només existeix en la intel·ligència. Recordem efectivament la distinció, suara esmentada, entre l’*e-se* com a representació i l’*esse* com a actualitat. Si l’*id quo nihil maius cogitari potest* no tingués altra existència que la representada, el pensament podria concebre’l com a posseint a més a més l’existència actual. Si hom té compte d’aquesta possibilitat que té el pensament de pensar l’objecte designat per l’expressió *id quo nihil maius cogitari potest* com a existent també en la realitat, aleshores la suposició que només existeixi en el pensament es palesa contradictòria. Car en aquest objecte considerat pel pensament com a existent en la realitat hi ha *més* a pensar que en el mateix objecte, suposat com a existent només en el pensament. El primer objecte és, doncs, *major* i, en conseqüència, el segon ja no és “allò major que el qual res no podem pensar”. En altres mots, si el consideràvem com a pura representació mental, allò major que el qual res no podem pensar, no fóra de debò allò major que el qual res no podem pensar<sup>32</sup>.

Reduir l’adversari a la contradicció és el cop de teatre del dialèctic. I això és el que Anselm ha fet amb l’insensat. Aquest pot dir i redir en el seu cor: Déu no existeix. Però si entén el que diu, quan diu “Déu” es contradiu.

L’originalitat de la dialèctica anselmiana rau en el seu caràcter de *moviment ascendent* que li imprimeix la noció sobre la qual recolza: l’*id quo nihil maius cogitari potest*. Hom parteix d’un

32. Cf. J. MOREAU, *Pour ou contre l’insensé? Essai sur la preuve anselmienne*, París 1967, pp. 14 i s.

*mínim* (Déu *in solo intellectu*); hom concep a més un *màxim* (Déu *in re*); i hom mostra lògicament que *cal* posar aquest màxim. Sant Anselm i l'insensat han acceptat una mateixa noció de la divinitat. Aquesta noció constitueix una regla: no podem pensar res més gran que Déu. Vet aquí el límit que constreny el pensament a no anar mai *enllà* de Déu, sinó a mantenir-se *ençà* i, alhora, a pensar-lo sempre en la línia del *més*. En tot això, “no es tracta pas d'un sentiment, per fort que sigui, sinó d'una reglamentació estricta, que el formalisme expressa. L'esperit es mou sota un constrenyiment. L'argument té a més el caire d'una refutació: l'existència de Déu que hom negava és treta de tot dubte; l'objecció que constituïa la negació, rep una resposta”<sup>33</sup>.

En un segon moment de l'argumentació, Anselm afegeix una consideració nova: Déu, no solament existeix de debò, sinó també *necessàriament*. El procediment que segueix per a establir la nova tesi és, però, el mateix: el moviment de superació en la línia de la “grandesa” divina:

I tot això és tan ver, que no podem pensar que no existeixi. Car, podem pensar que existeix quelcom que no podem pensar inexistent i això és major que allò que podem pensar inexistent. Per la qual cosa, si allò major que el qual res no podem pensar ho poguéssim pensar inexistent, allò major que el qual res no podem pensar ja no seria allò major que el qual res no podem pensar: cosa contradictòria. Existeix, doncs, veritablement quelcom major que el qual res no podem pensar, de tal manera que no ho podem pensar inexistent (c. 3, p. 102; B, p. 152).

Més que del resultat d'una nova prova, es tracta en aquesta conclusió de la conseqüència d'una reflexió sobre la prova precedent. En aquesta darrera, Anselm havia establert que Déu existeix de veritat bo i mostrant que la noció que en tenim com allò major que el qual res no podem pensar, incloïa que no podem negar-ne l'existència sense contradicció (cap. 1). Ara, fent un pas endavant, Anselm estableix que no podem pensar que Déu no existeixi (cap. 2). El lligam lògic entre ambdues tesis és evident: un ésser l'existència del qual no podem negar sense contradicció és també un ésser que no pot ser pensat com a inexistent. Hom descobreix així un mode d'existència, l'existència necessària, que s'oposa contradictòriament a l'existència no necessària, o sigui la pròpia dels éssers que podem pensar com a inexistents. Ara bé, és massa clar que l'existència necessària és *més gran* que l'existència no necessària. És impossible, doncs, que Déu, l'ésser més gran que el qual res no podem pensar, no gaudeixi d'existència necessària, car aleshores ja no seria l'ésser més gran que el qual res no podem pensar. Cal concloure, doncs, que l'ésser més gran que el qual res no podem pensar és també lògica-

33. P. VIGNAUX, *o.c.*, p. 37.

ment l'ésser la inexistència del qual és impensable. En altres mots, l'ésser major que el qual res no podem pensar és lògicament l'ésser *necessari*<sup>34</sup>.

Hi ha, doncs, una racionalitat obligatòria en la noció anselmiana de Déu, que s'imposa àdhuc al descregut. Aquest, no cal dir-ho, nega o no fa cap cas de Déu i de la seva existència. Però si el pensa, el pensa com l'ésser que no pot ser pensat com a inexistent. Si el raonament d'Anselm prova alguna cosa, és aquesta: que quan pensem Déu, el pensem com un ésser la inexistència del qual és impensable.

En aquest moment, Anselm adopta de bell nou la forma de la invocació adreçada a Déu, és a dir, passa del raonament a l'adoració:

I això és el que vós sou, Senyor, Déu nostre. Existiu talment de veritat, Senyor, Déu meu, que no us podem pensar inexistent. I tant! Perquè, si cap ment pogués pensar quelcom millor que vós, la criatura ascendiria per damunt del Creador i jutjaria sobre el Creador: cosa d'allò més absurda (c. 3, p. 103; B, p. 152).

La regla de pensar que ha guiat fins ara la dialèctica anselmiana assoleix ací el seu punt culminant. L'home no es troba enfront de Déu "com un ésser qualsevol enfront d'un ésser qualsevol, sinó com la criatura enfront del Creador. Com a tal i davant aquest 'enfront' escolta irrecusablement el nom de Déu i rep irrecusablement la prohibició que s'hi expressa. Com? En la mesura en què com a criatura roman absolutament sota el Creador i en què, per tant, no pot posar res damunt d'ell, ni que sigui només en el pensament... El Creador com a tal és per a la criatura com a tal *id quo maius cogitari nequit*"<sup>35</sup>. Per això la idea de quelcom major que Déu és l'absurditat per excel·lència!

Anselm conclou adreçant-se novament a Déu, bo i subratllant que només ell existeix necessàriament, que l'existència necessària és, per dir-ho així, el tret diferencial de la divinitat.

I és clar que tot allò que vós no sou podem pensar-ho inexistent. Solament vós, doncs, el més veritable de tot, teniu en conseqüència l'ésser màxim per sobre de tot. Car el que no és vós, no és de veritat com vós, i per tant té menys ésser (c. 3, p. 103; B, p. 152).

Anselm ha provat que no podem pensar que Déu no existeixi. I, en provar-ho, ha provat el que només pot ser provat de Déu<sup>36</sup>. Tret d'ell, tot ho podem pensar com a no existent. Només Déu existeix de tal manera que no el podem pensar com a no existent. La seva inexistència és impensable fins al punt que, si pensant que pensàvem en Déu penséssim en un ésser d'existència dubtosa, no pensàriem en Déu.

34. Cf. J. MOREAU, *Pour ou contre l'insensé?*, pp. 15 i s.

35. K. BARTH, *Fides quaerens intellectum*, p. 155.

36. Cf. *ibid.*, p. 157.

Si les coses són així, si no podem pensar que Déu no existeixi, aleshores el veritable problema no rau tant en l'afirmació de la seva existència com en la seva negació. I aleshores sorgeix la qüestió amb la qual Anselm clou el cercle de la seva argumentació i retorna al punt de partença:

Per què, doncs, l'insensat ha dit en el seu cor: Déu no existeix?, si és tan evident per a l'ànima racional que vós sou l'ésser màxim per sobre de tot? Doncs, perquè és estúpid i insensat (c. 3, p. 103; B, p. 152 i s.).

“Estúpid” i “insensat” signifiquen menys una mancança de caire intel·lectual que una perversió de la mateixa natura humana. L'insensat és un insensat perquè, en fer el que no deu, en no fer cas de la prohibició de no pensar res més gran que Déu, en no posar-se com a criatura enfront del Creador, ha entrat en un terreny perillós, on no pot sinó ensopegar i caure. L'insensat ha perdut la rectitud d'esperit rebuda en la creació: s'ha apartat de Déu i ha caigut sobre si mateix<sup>37</sup>.

Resolta així la qüestió de fet –per què l'insensat ha dit en el seu cor: Déu no existeix?–, resta tanmateix oberta la qüestió de dret: com l'insensat ha dit en el seu cor allò que és impensable? A l'esclarament d'aquesta qüestió decisiva s'adrecen les reflexions finals de l'autor (cap. 4).

Ja sabem que l'insensat és un home que obra sense seny. Per què ho fa, és el seu secret i el de Déu. La qüestió, per a Anselm, és ara una altra: com s'ho fa l'insensat per a comportar-se com un insensat, com un home que diu el que no pot pensar?

Vejam, com ha dit en el seu cor allò que no podia pensar? O com és que ha pogut pensar allò que ha dit en el seu cor, si pensar és el mateix que dir en el cor? (c. 4, p. 103; B, p. 153).

La qüestió de la insensatesa de l'insensat es pot plantejar des d'aquest doble vessant: 1) l'insensat diu el que no pot pensar. Aleshores, com sigui que dir en el cor i pensar són el mateix, com pot dir el que no pot pensar?; 2) l'insensat no pot pensar el que diu en el seu cor. Tanmateix, ho diu. Aleshores, com és que no pot pensar el que pot dir?<sup>38</sup>

Anselm adverteix de bell antuvi que hi ha diverses maneres de dir en el cor i de pensar:

Però, si és realment veritat -i ho és- que ho ha pensat, perquè ho ha dit en el seu cor, i si també ho és que no ho ha dit en el seu cor, perquè no ho ha pensat, aleshores “dir en el cor” o “pensar una cosa” té més d'un sentit (c. 4, p. 103; B, p. 153).

37. Cf. *ibid.*, pp. 162 i s.

38. Cf. *ibid.*, p. 165.

Concretament, Anselm estableix una distinció en el pla del pensament, de la paraula interior, on una relació de significació, la relació *voce-res*, lliga els *mots* amb les *coses*. Podem atendre només a la *vox* o, al contrari, fixar l'atenció en la *res*. L'esperit es capté de manera molt diferent segons que es detingui en els mots o, realitzant llur significat, es torni vers les coses<sup>39</sup>. Entre parèntesis: si portem aquesta distinció fins a la fi, apareixen les dues posicions dominants en la gnoseologia de l'època: la dels qui reduïen el contingut del pensament als mots (els nominalistes) i la dels qui sostenien que, a través d'ells, assolim la realitat veritable de les coses (els realistes). Pensem, per exemple, en el foc o en l'aigua. Si només es tracta de mots, res no ens impedeix d'anomenar foc l'aigua i viceversa. En canvi, si atenem a la cosa significada a través dels mots, la transposició es fa impossible. S'esdevé una cosa semblant amb el mot "Déu". Mentre no pensem en el seu significat ens és potser llegut de dir que no existeix. En canvi, si pensem en el que el mot significa, aquella negació esdevé impossible, ja que no es tracta d'una simple *vox*, sinó d'una *res*, que es fa present en el pensament i hi imposa la seva llei. En aquest sentit, l'insensat és un nominalista<sup>40</sup>. Escoltem ara Anselm:

Una cosa es pensa de manera diferent, quan pensem en el mot (*vox*) que la significa, o quan entenem allò que la cosa (*res*) és pròpiament. De la primera manera podem pensar que Déu no existeix; de la segona, mai per mai (c. 4, p. 103; B, p. 153).

Som davant un pensament vinculat al llenguatge, el qual, a través de les seves significacions, es vincula al seu torn a les coses. El terme "Déu" és ací, entre altres termes, amb la regla de pensar que li és pròpia. El qui segueix aquesta regla no pot pensar que Déu no existeix:

Ningú, doncs, que entengui què és Déu no pot pensar que Déu no existeix, encara que pronunciï aquests mots en el seu cor i encara que no els doni cap significat impropï. Car Déu és allò major que el qual res no podem pensar. I qui ho entén correctament, hi entén de segur que l'ésser diví és tal que ni en el pensament pot no existir. El qui entén que Déu existeix d'aquesta manera, no pot pensar-lo com a inexistent (c. 4, p. 103 i s.; B, p. 153).

És la necessitat de la cosa la que s'imposa al pensament, i no a l'inrevés. Per això, la negació de l'existència de Déu només pot provenir d'un pensament verbal, que no té coneixença de la cosa de la qual parla; en un mot, del pensament d'algú que, com l'insensat, no sap el que diu<sup>41</sup>.

Anselm ha dut a bon port el seu intent. Ha provat l'existència de Déu en el sentit en què ell entén la prova: com a prova de la *impos*

39. Cf. P. VIGNAUX, *o.c.*, pp. 39 i s.

40. Cf. E. GILSON, "Sens et nature de l'argument de Saint Anselm", *l.c.*, p. 7.

41. Cf. J. MOREAU, *o.c.*, p. 18.

*sibilitat de pensar Déu inexistent*. La seva dialèctica ha descrit un cercle: ha partit de la fe i ha arribat a la intel·ligència de la fe. Ara el cercle s'ha clos: la seva fe ha assolit la intel·ligència fins al punt que, àdhuc en el cas en què, imitant la follia de l'insensat, no *volgués* creure, no podria deixar d'*entendre*. Ara bé, tot això ha estat obra de Déu mateix que dóna la fe i il·lumina la intel·ligència. Només li resta acabar com havia començat: amb una pregària. Ara, però, ja no es tracta d'una invocació, sinó d'una acció de gràcies:

Us dono gràcies, Senyor bondados, us dono gràcies, perquè allò que abans creia per do vostre, ara ho entenc per il·luminació vostra, tant, que encara que no volgués creure que vós existiu, no ho podria no entendre (c. 4, p. 104; B, p. 153).

#### 4. A favor i en contra de l'insensat

El raonament d'Anselm no ha deixat indiferent ningú. La història comença amb el *Pro insipiente* de Gauniló, un monjo alemany de l'abadia de Marmoutier, prop de Tours. Gauniló avança ja bona part de les crítiques que hom farà en endavant a l'argumentació anselmiana. Com fer-s'ho per a pensar Déu segons el que ell és (*secundum rem*)? No sembla més aviat que només el podem pensar verbalment (*secundum vocem*)? En sentim el nom i maldem per buscar-li un significat. Això és tot! Quan parlem d'un home, posem per cas, s'esdevé de manera molt diferent, car o el coneixem de vista o el caracteritzem a partir d'altri. De Déu, en canvi, no en sabem res, ni podem fer-nos-en una idea des d'alguna altra cosa que s'hi assembli. En resum: Déu sembla escapar a tots els nostres mitjans de coneixement.

Aquest ésser major que tots els que podem pensar i del qual se'm diu que no pot ésser sinó Déu, jo, en sentir dir el seu nom, no puc pensar-lo, ni tenir-lo en la intel·ligència segons allò que és (*secundum rem*), ni per referència a una espècie o un gènere coneguts, de manera que puc pensar molt bé que no existeix. Car no conec la cosa per si mateixa, ni puc conjecturar-la a partir d'una altra de semblant, ja que tu mateix afirmes que és de tal manera que no s'assembla a res... Quan sento dir "Déu" o bé "el major que tot", no puc pensar-ho sinó pel so d'un mot (*secundum vocem*), mitjançant el qual molt rarament, per a no dir mai, no podem pensar res de vertader (*Gaunilonis pro insipiente*, ed. F. Schmitt, v. I, 4, p. 126 i s.; B, pp. 179 i s.).

Gauniló apunta entre altres coses un retret que esdevindrà clàssic: el pas indegut de l'àmbit del pensament al de la realitat.

Pel que fa a l'afirmació que dit ésser, l'existència del qual en la intel·ligència ja ha estat provada, existeix necessàriament en la realitat, ja que, si no era així, tot quant existeix seria major que ell i, per tant, ell no seria el major de tots, responc... que no li concedeixo aquesta existència, a menys que em sigui demostrada per una prova irre-



futable. Car, el qui conclou a favor de l'existència d'aquest ésser, partint del principi que, si no existia, no seria el major de tots, no té compte de la posició del seu interlocutor. Jo, en efecte, encara no afirmo, més ben dit, àdhuc nego o almenys poso en dubte, que aquell ésser major de tots existeixi, i no li concedeixo altra existència, si així puc anomenar-la, que la que li dóna l'esforç que fa el meu esperit per a representar-se una cosa que no coneix de cap altra manera que per la paraula que ha sentit... Cal, doncs, abans de tot que jo estigui cert que existeix en algun lloc aquest ésser major de tots i, aleshores, pel fet d'ésser el major de tots, serà també perfectament clar que subsisteix en si mateix (5, p. 127 i s.; B, pp. 180 i s.).

Per tal de reblar el clau, Gauniló addueix un exemple que esdevindrà famós:

Diuen que en alguna part de l'oceà hi ha una illa que alguns anomenen "Perduda" a causa de la dificultat o, millor dit, de la impossibilitat de trobar-la. Se li atribueixen riqueses i delícies incalculables, amb més gran abundor que a les mateixes illes Afortunades i s'afegeix que, mancada d'habitants, excedeix en productes a totes les terres habitades. Si algú em ve amb aquest conte, comprendré amb facilitat el que diu. Però si després, com qui treu una conseqüència rigorosa, em deia: d'ara en endavant ja no pots dubtar del fet que aquesta illa, millor que totes les altres, existeix en algun lloc, per tal com la tens en la intel·ligència, ja que és més existir en la realitat que existir només en la intel·ligència...; si amb semblants arguments hom em volia fer admetre l'existència de l'illa en qüestió, creuria que l'argumentador bromeja o no sabia quin dels dos és més insensat, o jo, si li donava la raó, o ell, si pensava haver assolit algun coneixement d'aquella illa, abans d'haver demostrat la seva superioritat com a cosa vertadera i indubtablement existent (6, p. 128; B, p. 181).

En les primeres línies de la seva resposta, sant Anselm desemmascara l'adversari:

Com que aquell que em critica no és l'"insensat" contra el qual jo vaig parlar en el meu opuscle, sinó algú que no és cap insensat, sinó un catòlic que es posa en el seu lloc (*catholicus pro insipiente*), em bastarà respondre al catòlic (*Responsio editoris*, ed. F. Schmitt, v. I, p. 131; B, p. 183).

I el catòlic és invitat a atènyer-se al testimoni de la seva fe i de la seva consciència. La consciència de la fe basta, doncs, per a constituir la noció de Déu sobre la qual descansa la prova. Tot creient catòlic, pel sol fet de ser-ho, la duu en la seva consciència.

Val a dir que el que Gauniló havia posat en qüestió no era tant l'existència de l'*id quo nihil maius cogitari potest* en el pensament, com que hi fos com un objecte propi de l'enteniment. Al seu entendre, es tractava d'una noció confusa, mancada de qualsevol significat determinat i, en conseqüència, incapaç de ser veritablement entesa. Pel que fa a la primera part de l'objecció, Anselm reivindica

la possibilitat d'elaborar la noció d'allò major que el qual res no podem pensar per reflexió sobre els béns menors dels quals fem experiència en aquest món:

Això altre que dius que allò major que el qual res no podem pensar, en sentir-ho, no pots tenir-ho en la intel·ligència ni pensar-ho en relació a res, ni a partir de cap gènere o espècie coneguda, ja que t'és una cosa desconeguda i no en pots fer cap conjectura partint d'alguna cosa que se li assembli, això és tot un altre afer. En efecte, com que tot bé menor, en la mesura en què és bo, s'assembla a un bé major, és ben palès a tot esperit raonable (*patet cuilibet rationabili menti*), que remuntant dels béns inferiors als superiors, ens és possible, partint d'aquells béns major que els quals podem pensar alguna cosa, de conjecturar moltes coses sobre allò major que el qual res no podem pensar... Per tant, hi ha quelcom a partir del qual podem inferir allò major que el qual res no podem pensar. D'aquesta manera, fàcilment podem refutar l'insensat que no accepta l'autoritat sagrada, si nega que puguem inferir, a partir de les coses, allò major que el qual res no podem pensar (8, p. 137; B, pp. 192 i s.).

La resposta és tan rellevant com l'objecció a la qual s'adreça. Efectivament, si Gauniló tingués raó, si l'insensat hagués de rebutjar d'entrada la noció de *id quo maius cogitari nequit* com a gratuïta i mancada de sentit intel·ligible, la comesa d'Anselm fóra baldera. El seu raonament hauria mort abans mateix de néixer. En mostrar, però, que podem inferir aquella noció a partir de les coses d'aquest món, Anselm dona per bo que la noció de Déu que el *Proslogion* pren de la fe, té també un caire raonable i és assequible en principi al no creient. Es tracta d'una conclusió important de cara a la discussió sobre el possible vessant filosòfic del seu argument.

Pel que fa a la segona part de l'objecció, Anselm s'oposa amb vehemència al punt de vista de Gauniló. Si l'*id quo maius nihil cogitari potest* és en la intel·ligència, és perquè gaudeix per a ella d'un significat intel·ligible. No és possible, com afirma Gauniló, que un objecte sigui *in intellectu* sense que la intel·ligència l'aprehengui i l'entengui. Entre aquest dos termes hi ha, al contrari, una reciprocitat estricta:

En l'argumentació que tu has criticat he dit que, quan l'insensat sent parlar d'allò major que el qual res no podem pensar, entén el que sent... He dit també que, si ho entén, ho té en la intel·ligència. És que hom pretendrà que una cosa, la veritat de la qual fou demostrada de manera tan necessària, no es troba en cap intel·ligència? Però tu dius que, del fet que estigui en la intel·ligència, no se segueix que hagi estat entesa. Adona't que s'esdevé exactament a l'inrevés, que està en la intel·ligència justament perquè ha estat entesa. El que pensem ho pensem pel pensament i el que pensem pel pensament està en el pensament tal com ho pensem. De manera semblant, el que entenem ho entenem per la intel·ligència i el que entenem per la intel·ligència està en la intel·ligència tal com ho entenem. Hi ha res de més clar? (2, p. 132; B, pp. 185 i s.).

Però l'objecció central de Gauniló era la que retreia a l'argumentació anselmiana el pas indegut del pla del pensament al de la realitat. Anselm observa senzillament que és la mateixa cosa la que li ho exigeix. Mai la necessitat de la cosa no s'imposa amb tanta força al pensament com en aquest cas únic i excepcional:

Pel que fa a la teva opinió, segons la qual del fet d'entendre allò major que el qual res no podem pensar no se segueix que estigui en la intel·ligència i que del fet que estigui en la intel·ligència no se segueix que existeixi realment, jo afirmo amb tota certesa: si *podem* almenys pensar-ho existent, cal necessàriament que existeixi. (*Si vel cogitari potest esse, necesse est illud esse*). Car allò major que el qual res no podem pensar, només ho podem pensar existent sense cap inici. En canvi, tot allò l'existència del qual podem pensar, però no existeix, només podem pensar-ho existent en força d'algun inici. És impensable, doncs, que allò major que el qual res no podem pensar pugui existir i no existeixi realment. Si podem pensar que existeix, existeix necessàriament (*Si ergo cogitari potest esse, ex necessitate est*) (1, p. 130 i s.; B, p. 184).

La implicació no solament de l'existència, sinó de l'existència necessària en la seva noció, per negativa que sigui, és una propietat exclusiva d'allò major que el qual res no podem pensar. Per això n'hi ha prou que *puguem* pensar aquesta noció per a afirmar que el seu objecte existeix *necessàriament*. En altres mots, la *possibilitat* de pensar Déu inclou lògicament la *necessitat* d'afirmar-ne l'existència.

Pel que fa a l'objecció de l'"illa Perduda", la resposta d'Anselm és com segueix:

Us en podeu confiar: si, tret d'allò major que el qual res no podem pensar, algú m'indicava alguna cosa existent en la realitat, per a la qual també valgués legítimament la conclusió de la meua argumentació, jo em comprometo a trobar aquella illa Perduda i a donar-la-hi, de manera que ja no la perdi mai més (3, p. 133; B, p. 187).

I amb una enorme audàcia metafísica afegeix:

Car és evident que no podem pensar que no existeix allò major que el qual res no podem pensar, per tal com existeix en força d'una raó tan certa i vertadera: altrament no existiria en absolut (*Aliter enim nullatenus existeret*) (3, p. 133; B, p. 187).

Com observa J. Moreau, aquesta conclusió, amb el seu final inesperat, introdueix un punt de vista original, que defuig a la bestreta la dificultat que segles més tard plantejarà Kant. Per a Anselm és una veritat de raó que l'existència de Déu només pot ser l'existència necessària. Déu o existeix necesàriament o no existeix gens ni mica. Per aquest sol fet l'existència divina no pot ser considerada com un predicat que, per hipòtesi, hom pot atribuir o denegar a Déu. La noció de *id quo maius nihil cogitari potest* no ens encara de cap

manera amb aquesta alternativa categorial, no ens permet de jugar respecte a ella amb aquestes dues possibilitats antitètiques: Déu existeix o no existeix. Ben al contrari, ella demana indiscutiblement per a l'ésser així concebut l'existència necessària. Aquest ésser no és pensat de manera que pugui no existir, a la faisó dels éssers empírics que se'ns presenten en l'espai i en el temps; l'existència necessària, inclosa en la noció de *id quo maius nihil cogitari potest*, exclou l'alternativa categorial, pròpia dels objectes de la nostra representació<sup>42</sup>.

Per tal de reblar el clau, Anselm reprèn el que ja havia tocat en el cap. 3 del *Proslogion*: és propi de Déu i només de Déu que no puguem pensar que no existeix, fins al punt que, si el penséssim inexistent, no pensàriem Déu.

Si algú em diu que pensa que allò no existeix, dic que, en pensar això, o bé pensa quelcom major que el qual res no podem pensar o bé no ho pensa. Si no ho pensa, ja no pensa que no existeix allò que de fet no pensa. Però si ho pensa, pensa certament quelcom que no podem pensar que no existeix. Efectivament, si poguéssim pensar que això no existeix, podríem també pensar que té principi i fi. Però això no és possible. Per tant, el qui pensa això, pensa quelcom que no pot pensar com a inexistent. Qui ho pensa, doncs, no pensa que no existeixi. Altrament pensaria el que no pot ésser pensat. No podem pensar, doncs, que no existeixi allò major que el qual res no podem pensar (3, p. 133; B, p. 187).

Anselm observa finalment que la fórmula “allò major que el qual res no podem pensar” no té el mateix sentit que l'expressió emprada per Gauniló: l'“ésser major de tots” (*illud maius omnibus*). Podem pensar que existeix quelcom major que l'ésser major de tots els que existeixen, però no podem pensar res major que allò major que el qual res no podem pensar. Com hem recordat adesiara, la noció anselmiana de Déu no expressa cap essència, sinó tan sols la regla dialèctica que regula el moviment del pensament en el sentit de la grandesa sempre insuperable de Déu. Ara bé, del fet que aquesta noció no expressi cap essència, no se'n segueix, com opinava Gauniló, que no pugui ser pensada o entesa. És el que Anselm fa avinent en el darrer capítol de la seva apologia.

Àdhuc si fos vertader que no podem pensar o entendre l'ésser major que el qual res no podem pensar (o sigui, Déu), no seria tanmateix fals que puguem pensar i entendre quelcom major que el qual res no podem pensar [o sigui la noció anselmiana de Déu]. Així com res no impedeix de dir “inefable”, encara que no puguem dir què és allò del qual diem que és inefable; i així com podem pensar la noció d’“impensable”, així també quan diem “allò major que el qual res no podem pensar”, sens dubte podem pensar i entendre el que escoltem, àdhuc si no podem pensar i entendre aquella realitat major que la qual res podem pensar. I així, tot i que hi hagi potser algú tan insensat que digui que no existeix allò major que el qual res no podem pen-

42. Cf. *Pour ou contre l'insensé?*, pp. 52 i ss.

sar, ningú no serà tan desassenyat que afirmi que no pot entendre o pensar el que diu. I si se'n trobava algun, mereixeria no solament que desconsideréssim el seu discurs, sinó àdhuc que l'escopíssim a la cara.

Tothom qui nega que existeixi quelcom major que el qual res no podem pensar, entén i pensa la negació que duu a terme. Però aquesta negació no pot ésser pensada i entesa sense totes les seves parts. I allò major que el qual res no podem pensar n'és una. Qui ho nega, doncs, entén i pensa allò major que el qual res no podem pensar. És clar, però, que també pot pensar i entendre que allò major que el qual res no podem pensar no pot no existir. I qui ho pensa, pensa quelcom major que el qui pensa que pot no existir. En conseqüència, quan pensem allò major que el qual res no podem pensar, si pensem que pot no existir, no pensem allò major que el qual res no podem pensar. És impossible, però, de pensar i no pensar alhora una mateixa cosa. Per consegüent, el qui pensa allò major que el qual res no podem pensar, no pensa que pot no existir, sinó que no pot no existir. Cal, doncs, que existeixi allò que ell pensa, per tal com tot allò que pot no existir, no és allò que ell pensa (9, p. 138; B, pp. 193 i s.).

Aquesta resposta no solament palesa el vigor lògic d'Anselm, sinó que permet també de capir més exactament la naturalesa i el sentit de la seva argumentació. La noció anselmiana de Déu se situa fora de tot concepte, no solament perquè el seu objecte és irrerepresentable, sinó perquè el que en rigor la fórmula vol expressar no és sinó la necessitat en què es troba l'esperit de posar l'existència del seu objecte sota la pressió d'una dialèctica ascendent que no té cap altre contingut que el seu propi moviment<sup>43</sup>.

"Aquestes eren, en un monestir normand del segle XI, a l'època de la conquesta d'Anglaterra, abans de la florida de les esglésies romàniques, les meditacions d'un monjo vingut del Piemont, que no tenia gairebé altres llibres, tret dels Llibres sants, que els d'Agustí i Boeci, en un temps on la intel·ligència es dedicava a altres fins que a servir, suscitar i administrar desigs inútils"<sup>44</sup>.

## 5. El rerefons epistemològic

És hora de formular obertament l'interrogant que el lector crític, per poc versat que sigui en filosofia, té segurament a la punta de la llengua. D'acord que, per a pensar Déu, l'hàgim de pensar existent en la realitat; el cas és que, mentre hi pensem, encara no hem sortit de la intel·ligència. L'existència que li atribuïm és, doncs, una existència "pensada". Entre ella i l'existència "real" hi ha tota la distància que separa el pensament de la realitat. Ras i curt: Anselm, en la seva argumentació, hauria passat *indegudament* d'un àmbit a l'altre. Tot el problema rau en l'adverbi "indegudament". Car aquesta dissociació entre el pensament (correcte, però irreal) i la realitat (existent, però fora del pensament), que el sentit comú modern dona per vàlida, no ho era per a un agustinià medieval com Anselm,

43. Cf. J. JOLIVET, *La filosofia medieval*, dins *Historia de la filosofia*, dir. B. Parain, v. 4, Madrid 1974, p. 95.

44. J. MOREAU, *o.c.*, p. 77.

per a qui la correcció del pensament pressuposava sempre l'existència de la cosa pensada<sup>45</sup>. Per a fer-nos càrrec de la “naturale-sa”, i del “sentir” de l'argument anselmià ens cal, doncs, analitzar la manera com el realista Anselm entén la relació existent entre el pensament i la realitat.

Comencem, doncs, plantejant la qüestió en els seus termes exactes. E. Gilson ho ha fet amb el rigor i la claredat que li són pròpies: “L'objecció clàssica contra l'argument de Sant Anselm és que treu l'existència del pensament. És aquesta objecció la que explica l'epítet d'‘ontològic’, emprat habitualment, després de Kant, per a designar-lo. L'objecció és vàlida des del punt de vista de tota teoria del coneixement que requereix, com a fonament necessari, l'experiència sensible. Aquesta és, però, una qüestió que Anselm no es plantejà mai, car per a ell no hi ha, en sentit propi, cap teoria del coneixement. En canvi, en comptes d'una noètica, ell coneix una epistemologia, d'on se segueix que l'inconvenient més greu de les refutacions que s'inspiren en una noètica estrangera al seu pensament, és que desvien l'atenció de l'epistemologia, la qual en exclusiva permet de comprendre la seva prova, per tal com la funda”<sup>46</sup>.

Gilson distingeix, doncs, entre l'*epistemologia* anselmiana i les nombroses *teories del coneixement* que requereixen com a fonament necessari l'experiència sensible. En el cas que ens ocupa, la més rellevant és la *kantiana*. Per al filòsof de Königsberg no hi ha cap altre coneixement que aquell en el qual una intuïció sensible és inclosa dins una categoria, o sigui el coneixement propi de les ciències naturals, l'únic que, al seu entendre, mereix en rigor el nom de “coneixement”.

En altres mots, Kant limita el coneixement als objectes d'experiència sensible. Dellà de la sòbria frontera de l'experiència no hi ha coneixement, sinó tan sols pensament. Aleshores, afirmar l'existència d'un objecte és afirmar que aquest objecte forma part de la unitat de l'experiència o, cosa que és el mateix, que, com s'esdevé en els objectes naturals, el seu coneixement remet en darrer terme a una intuïció sensible. Ara bé, és massa clar que Déu no és ni pot ser objecte de cap intuïció sensible i, en conseqüència, que no forma part de la nostra experiència. Es tracta, doncs, només d'un ideal necessari de la raó, la realitat del qual, almenys des d'un punt de vista teòric, no pot ser demostrada però tampoc refutada. Ras i curt, Déu no és objecte de *coneixement*, sinó tan sols de *pensament*. Aleshores, és clar, l'anomenat “argument ontològic” és desemmascarat com un pas indegut del pla del pensament al del coneixement, o sigui de l'àmbit ideal al de la realitat objectiva. Hom treu de la noció de Déu el que no hi ha ni pot haver-hi, car l'existència no és predicat de cap essència, sinó la *posició absoluta* d'una essència amb tots els seus predicats.

45. Cf. J. BATALLA, *Introducció*, p. 26.

46. “Nature et sens de l'argument de Saint Anselme”, *Lc.*, p. 6.

No cal dir que, com adverteix A. Koyré, des del plantejament kantianà “no és gens difícil refutar la ‘prova ontològica’; el que és difícil és comprendre-la”<sup>47</sup>. Kant demana l'impossible: assolir les veritats metafísico-religioses amb el mètode i els conceptes de les ciències físico-matemàtiques. És evident que Déu no pot ser determinat per les categories del món sensible. D'ací se segueix que Déu no pot ser objecte de coneixement científic, físico-matemàtic, però no que no pugui ser objecte de cap tipus de coneixement, llevat del cas en què, com s'esdevé en Kant i, en general, en els corrents empiristes i positivistes, hom identifiqui senzillament el coneixement amb el coneixement científic.

En qualsevol cas, és clar que Anselm no comparteix els pressupòsits de la teoria kantiana del coneixement i, per tant, que el seu argument no pot ser jutjat des d'aquests. Oblidem-nos, doncs, per un instant, de la qüestió de saber si hom pot treure l'existència d'una idea, ni que sigui la de Déu, i preguntem-nos escrupolosament què és el que Anselm tingué consciència de fer. “Sigui quina sigui la manera com s'interpreti el seu argument, tothom està d'acord en el fet que el seu objecte immediat és d'obligar-nos a reconèixer la impossibilitat de pensar Déu com a no existent i, per tant, la necessitat de pensar-lo com a existent. Es poden formular totes les reserves que vulguem a la vàlua demostrativa d'aquest mètode, però no podem negar que Anselm l'ha emprat”<sup>48</sup>. Anselm pensa, per tant, que provar la necessitat racional de pensar Déu com a existent és haver-ne provat veritablement l'existència. D'ací se segueix, com observa també E. Gilson, que, en el seu plantejament, la *necessitat* per a la raó d'afirmar una existència garanteix plenament el fet d'aquesta existència. Altrament, tota la seva argumentació seria debades<sup>49</sup>.

Aquesta constatació permet d'apuntar una hipòtesi, la qual, en el cas de palesar-se vertadera, permetria al seu torn de donar a l'intent anselmià un sentit positiu. Gilson la formula com segueix: “Perquè un filòsof pugui admetre que la necessitat d'afirmar l'existència garanteixi la realitat d'aquesta mateixa existència, li cal també admetre que la necessitat de la seva afirmació pressuposa la realitat del seu objecte. A menys que l'argument del *Proslogion* estigués privat de tot sentit, cal que formi part d'una doctrina de la veritat per a la qual l'existència de les veritats pressuposi la de llurs objectes”<sup>50</sup>.

Ara bé, aquest és exactament el cas de la concepció de la veritat que sant Anselm desenvolupa en el *De veritate*. En aquest interessant diàleg, veritable eix de la seva epistemologia, l'aleshores abat de Bec torna que gira sobre aquestes dues idees bàsiques: 1) que la veritat, tant si es tracta de la veritat del pensament (l'anomenada “veritat lògica”) com de la de les coses (l'anomenada “veritat ònti-

47. *L'idée de Dieu dans la philosophie de Saint Anselm*, París 1923, p. 234.

48. E. GILSON, *l.c.*, pp. 6 i s.

49. Cf. *ibid.*, p. 9.

50. *Ibid.*

ca”), és sempre una rectitud (*rectitudo*); 2) que no hi ha en darrer terme sinó una única veritat suprema, per la qual totes les altres veritats són vertaderes, i aquesta és Déu<sup>51</sup>.

Determinem, doncs, abans de tot en què consisteix per a Anselm la veritat de la proposició o enunciació (*enunciatio*), ja que és allò que amb més freqüència qualifiquem de vertader o fals. Una proposició és vertadera quan el que enuncia, ja sigui amb una afirmació, ja sigui amb una negació, és tal com ho enuncia, o sigui quan diu que existeix allò que és, o que no existeix allò que no és. Efectivament, l’afirmació i, respectivament, la negació tenen per finalitat dir que existeix allò que és o que no existeix allò que no és. Només quan ho fan així, fan el que han de fer i el seu significat és recte i vertader. En conseqüència, per a l’enunciació ser recta i ser veritable són una mateixa cosa: la significació de l’existència del que és. D’ací es dedueix que la veritat de la proposició no és sinó la seva rectitud. El pensament és recte quan exerceix la funció per a la qual ha estat fet. Ara bé, el pensament ha estat fet per a dir allò que és. La rectitud és el compliment del seu fi: la fidelitat a la realitat.

La veritat lògica és, doncs, sempre una relació que enllaça un significat correcte amb allò que significa. Ara bé, aquesta rectitud, que constitueix la veritat, rau *en* el pensament, en quant aquest pensa rectament. Però la *causa* d’aquesta rectitud i, per tant, de la veritat del pensament rau contràriament en la *cosa*, per tal com és ella la que constitueix la norma i la mesura a la qual el pensament ha de sotmetre’s per a ser recte i, en conseqüència, vertader. Sense un pensament recte, que fa el que ha de fer, no hi hauria veritat; però sense una cosa respecte a la qual el pensament fes el que ha de fer, sotmetent-se i ajustant-se a la seva mesura, tampoc no hi hauria veritat<sup>52</sup>.

És el que Anselm expressa en el capítol segon del seu diàleg, en forma de pregunta i resposta entre el mestre i el deixeble:

M. Quan és veritable una enunciació?

D. Quan existeix allò que enuncia amb una afirmació o amb una negació. I dic “allò que enuncia”, perquè incloc també els casos en què nega l’existència del que no és, car així enuncia la manera d’ésser de la cosa.

M. Creus, doncs, que la cosa enunciada és la veritat de l’enunciació?

D. No.

M. Per què?

D. Perquè res no és ver si no participa de la veritat. Així, la veritat del ver és en el mateix ver; la cosa enunciada, en canvi, no és en l’enunciació veritable. Per aquesta raó no hem de dir que la cosa sigui la veritat de l’enunciació, sinó la causa de la veritat de l’enunciació. Per això sóc del parer que és en la mateixa oració on cal cercar la seva veritat i enlloc més (*De veritate*, ed. F. Schmitt, v. I, c. 2, p. 177; B, pp. 202 i s.).

51. Cf. *ibid.*, p. 10.

52. Cf. *ibid.*



En conclusió: no hi ha pensament recte i, per tant, veritable sense referència a una cosa que en sigui la norma, car només en la mesura en què s'adequa a aquesta cosa el pensament pot dur a terme correctament la seva funció de dir i enunciar allò que és. Si la considerem a la llum del problema que ens ocupa, aquesta observació es palesa rica en conseqüències. Per exemple: per a Anselm “no hi haurà mai Déu perquè hi hagi proves de l'existència de Déu, ans al contrari, hi haurà proves de l'existència de Déu perquè hi ha Déu”<sup>53</sup>. La veritat de l'objecte és la garantia de la veritat del pensament, i no a l'inrevés.

Ara bé, en quin sentit un objecte és veritable? O més exactament: en què consisteix l'anomenada “veritat òntica”, la veritat de les coses? La resposta d'Anselm és com segueix: les coses són vertaderes en la mesura en què són el que són en la veritat suprema. Sant Anselm és fidel a la concepció agustiniana, segons la qual les idees o paradigmes absoluts, que en Plató constituïen l'esfera de l'ésser ideal que dirigia l'activitat còsmica del demiürg, esdevenen pensaments en la ment del Creador. Cada cosa ha estat creada d'acord amb la seva pròpia idea. En ser creada en conformitat amb la seva idea, cada cosa és el que ha de ser. I en ser el que ha de ser, és veritadera. La veritat òntica, la veritat de les coses, consisteix, doncs, també en la rectitud, en la relació de conformitat entre la cosa i la idea que Déu, la veritat suprema, en té.

Vet aquí com ho exposa Anselm en el capítol setè del *De veritate*:

M. ¿Creus que enlloc hi pot haver mai res que no existeixi en la veritat suprema, o que d'ella no hagi rebut allò que és en tant que ho és, o que pugui ésser altrament de com és en ella?

D. No ho hem de creure.

M. Tot el que és, és de debò, en la mesura en què és allò que és en ella.

D. Pots concloure absolutament que tot el que és, és de debò, perquè no és altra cosa que allò que és en ella.

M. Hi ha, doncs, una veritat en l'essència de totes les coses existents, per tal com són allò que són en la veritat suprema.

D. Veig que és així com la veritat és en ella de tal manera que hi exclou tota falsedat, car el fals és inexistent.

M. D'acord. Digues, però, si alguna cosa ha d'existir altrament de com és en la veritat suprema.

D. No.

M. Si totes les coses són allò que són en ella, indubtablement són el que han d'ésser.

D. Són ben bé el que han d'ésser.

M. I tot el que és el que ha d'ésser, existeix rectament.

D. No pot ésser d'altra manera.

M. Per tant, tot el que és, existeix rectament.

D. Res de més conseqüent.

53. E. GILSON, *l.c.*, pp. 10 i s.

M. I si, doncs, la veritat i la rectitud són en l'essència de les coses, per tal com són allò que són en la suprema veritat, aleshores és cert que la veritat de les coses és la rectitud.

D. Res de més clar, pel que fa a la coherència argumentativa (c. 7, p. 185 i s.; B, pp. 212 i s.).

Sant Anselm ha vinculat fins ara la veritat del pensament a la veritat de les coses, i aquesta darrera a la veritat suprema, o sigui al pensament creador de Déu on totes les coses són el que són. Cal advertir que, a diferència del pensament humà que és *mesurat* per les coses, el pensament creador de Déu no és mesurat per res, per tal com, en quant veritat suprema, és la *mesura* absoluta de tot. Ara bé, aquesta darrera veritat és també rectitud, però no en el sentit de conformitat a una norma, sinó en el sentit de la norma suprema a la qual tot ha de conformar-se.

Anselm ho exposa en el capítol desè del seu diàleg:

M. No em negaràs, doncs, que la veritat suprema és la rectitud.

D. Ni tan sols puc dir que sigui una altra cosa.

M. Fixa't que la rectitud de totes les rectituds de què hem parlat consisteix en el fet que les coses tenen la rectitud perquè són el que han d'ésser i fan el que han de fer. La veritat suprema, per contra, no és la rectitud perquè tingui el deure d'haver d'ésser res. Totes les coses li són deutores, però ella no deu res a ningú. I ella és allò que és, per cap altra raó que perquè és.

D. Ja ho entenc.

M. Veus també com aquesta rectitud és la causa de totes les altres veritats i rectituds, mentre que, a ella, res no la causa?

D. Ho veig i m'adono que, d'entre les altres rectituds, algunes són només efectes, i algunes són causes i efectes. Per exemple, la veritat present en l'existència de les coses és un efecte de la veritat suprema, mentre que ella mateixa és causa de la veritat que hi ha en el pensament, i de la que hi ha en la proposició, però aquestes dues veritats no són causa de cap altra veritat.

M. Ben observat. Amb això ja pots entendre com, per un discurs veritable, he demostrat en el meu *Monologion* que la veritat suprema no té principi ni fi. Hi preguntava: "quan no fou veritat que alguna cosa havia d'esdevenir futur?". No ho deia, però, com si aquesta oració, que afirma que alguna cosa ha d'esdevenir futur, no tingués principi: o com si fos Déu aquesta veritat. Ho deia pensant que, si existia l'oració, era inconcebible que mai li pogués faltar la veritat. Volia fer veure que, si és inconcebible que aquesta veritat hagi pogut mai no existir, el simple ésser de l'oració que n'enuncia l'existència fa comprensible que no tingui principi ni fi aquella veritat que hagi estat la causa primera d'aquesta veritat. Perquè la veritat de l'oració no podria existir sempre, si la seva causa no existís també sempre. En efecte, si no hi ha res que esdevingui futur en la realitat, l'oració que enuncia que alguna cosa ha d'esdevenir futur no és veritable. Ara bé, res no esdevé futur, si no és en la veritat suprema. En el mateix sentit s'ha d'entendre la frase que diu: "alguna cosa ha esdevingut

pretèrit". Car, si la veritat d'aquesta oració, un cop pronunciada, no pot deixar d'existir per a cap intel·ligència, és necessàriament inconcebible que pugui tenir fi aquella veritat que sigui la causa suprema d'aquesta veritat. Per aquesta raó, és veritat el que diem, que alguna cosa ha esdevingut pretèrit, perquè així és en la realitat. I, en conseqüència, alguna cosa ha esdevingut pretèrit, perquè així és en la veritat suprema. Per tant, si mai no ha pogut no ésser veritat que alguna cosa ha d'esdevenir futur; i si mai no podrà no ésser veritat que alguna cosa ha esdevingut pretèrit; llavors és impossible que hi hagi hagut un principi, o que hi hagi d'haver una fi de la veritat suprema.

D. No veig pas que es pugui objectar res al teu raonament (c. 10, p. 189 i s.; B, pp. 219 i s.).

Sant Anselm, amb una claredat meridiana, ha esbossat les línies mestres de la seva epistemologia. Hi ha de primer la veritat del pensament, tal com l'expressa de manera inequívoca la proposició. Perquè sigui vertadera ha de fer allò per a què ha estat feta: conformar-se a les coses i dir allò que és. Hi ha després la veritat de les coses que el pensament enuncia. Perquè siguin vertaderes han de fer allò per a què han estat fetes: romandre fidels a llur essència, conformar-se a les seves idees i ser el que són en el pensament creador de Déu. Finalment, hi ha Déu i les idees divines, les quals ja no es conformen a res, per tal com són la mesura a la qual tot es conforma. L'ordre del coneixement en el seu conjunt constitueix, doncs, una admirable concatenació de causes i efectes, que té en Déu el seu suport darrer. Aquest, com a veritat suprema, és la causa incausada de totes les altres veritats. Les coses, amb la rectitud que els és pròpia i que ha estat causada en elles per Déu, són al seu torn causa de la veritat del pensament i de la proposició. Pel que fa a aquesta darrera veritat, és el resultat de les dues anteriors: causada per elles, no és causa de cap altra veritat<sup>54</sup>.

Tornem ara a la hipòtesi suara esmentada: perquè un filòsof pugui admetre que la necessitat d'afirmar l'existència garanteix la realitat d'aquesta mateixa existència, ha d'admetre igualment que la necessitat de la seva afirmació pressuposa la realitat del seu objecte. Aquest és, com veurem, el cas d'Anselm. Perquè la seva argumentació arribi a bon terme, cal que compleixi almenys dues condicions. La primera és que tota proposició *necessària* sigui *vertadera*. Aquesta condició té la seva garantia en una epistemologia realista, que assegura la correspondència plena entre el pensament i la realitat. El vincle existent entre ambdós àmbits és el resultat d'una concatenació causal objectiva. Si jo no puc pensar el foc com a aigua i viceversa, és perquè la cosa mateixa, present en el pensament, m'ho impedeix. El mateix s'esdevé, en la seva mesura, amb Déu. Si no puc pensar-lo com a inexistent, és perquè la llei necessària inscrita en el seu propi ésser m'ho impedeix. En frase de Barth: "la necessitat *òntica* precedeix la necessitat *noètica*"<sup>55</sup>. La

54. Cf. E. GILSON, *l.c.*, p. 11.

55. *Fides quaerens intellectum*, p. 50.

segona condició és que el pensament *vertader* pressuposi sempre la *realitat* del seu objecte, ni que sigui l'existència. La rectitud del pensament respecte a l'existència pressuposa la seva realitat, de la mateixa manera que la rectitud del pensament respecte a allò que les coses són pressuposa que aquestes ho siguin. Ni en un cas ni en l'altre no és qüestió per al pensament de *causar* la veritat. Altra-ment, no seria ja recte ni vertader. Cal, doncs, que sigui *causat*<sup>56</sup>.

La dificultat en el nostre cas rau en el fet que l'argumentació anselmiana versa sobre un objecte (Déu o l'*id quo maius cogitari nequit*) del qual no tenim una experiència similar a la que tenim dels altres objectes. En l'absència d'aquesta experiència, el pensament es troba amb la *necessitat* de pensar Déu com a existent. Tenim, doncs, la veritat; però, on rau la seva causa? La causa només pot raure, un cop més, en l'objecte. És necessari per al pensament d'afirmar l'existència de Déu, perquè l'existència de Déu és en ella mateixa necessària. Com recordàvem suara amb K. Barth: la necessitat ontica pressuposa la necessitat noètica. És perquè Déu existeix vertaderament i existeix de manera necessària que el pensament es veu obligat a reconèixer-ne l'existència. Aquí, com sempre, pensar la veritat és sotmetre el pensament a la cosa, obligar-lo a la rectitud, a dir que existeix allò que és i que no existeix allò que no és<sup>57</sup>.

L'argument de sant Anselm no passa, doncs, indegudament de l'àmbit del pensament al de la realitat, car en la seva òptica realista ambdues coses estan indissolublement lligades. Tampoc no és cap tautologia, ni cau en cap cercle viciós, car no pressuposa l'existència de Déu, sinó que la troba duent a plena llum la necessitat lògica d'afirmar-la, una necessitat que, segons l'epistemologia del *De veritate*, no pot tenir altra causa que Déu mateix. D'altra banda, fóra ben estrany que Déu sigui la causa de tota veritat tret de la veritat que concerneix la seva pròpia existència<sup>58</sup>. Es compleix així l'adagi teològic: *Deus de se per seipsum probat*. El mitjà de la prova és, d'algun manera, el mateix Déu que és el seu *objecte*. "Sotmetent-se a aquell qui constreny el nostre pensament a superar-se, la idea del qual empeny el seu objecte enllà i per damunt de si mateixa, fins aquella alçària que ell mateix no podria assolir, l'esperit veu finalment curullat el seu desig i, segons el famós text del *Proslogion*, pot donar gràcies a Déu del fet d'entendre per la seva il·luminació el que abans havia cregut pel seu do, de manera que, encara que no ho volgués creure, no ho podria deixar d'entendre"<sup>59</sup>.

Com apunta J. Lacroix, hi ha dues maneres d'entendre l'anomenat "argument ontològic" o potser dos arguments. L'un, purament lògic i sofistic, considera l'existència com un predicat implicat en l'essència de Déu i pretén deduir-lo d'ella necessàriament. L'altre, parteix més aviat d'una certa presència de Déu en el pensament de

56. Cf. E. GILSON, *l.c.*, p. 13.

57. Cf. *ibid.*, pp. 13 i s.

58. Cf. *ibid.*, p. 15.

59. J. CHEVALIER, *Histoire de la pensée*, v. II, París 1956, p. 202.

l'home que el pensa. Aquest és en el fons el cas de sant Anselm. La seva intuïció pregonja és la d'una realitat incommensurable que s'imposa al pensament i que aquest no pot sinó reconèixer. "Existiu talment de veritat, Senyor, Déu meu, que no us podem pensar inexistent. I tant! Perquè si cap ment pogués pensar quelcom millor que vós, la criatura ascendiria per damunt del Creador: cosa d'allò més absurda"<sup>60</sup>. *Si Deus est Deus, Deus est*. És a dir, si comprenem allò de què es parla quan parlem de Déu, si quan parlem de Déu és de Déu mateix de qui parlem, aleshores sotmetem el pensament a la seva existència i ens prostrem davant la seva grandesa insuperable<sup>61</sup>.

## 6. Vessant filosòfic d'un argument teològic

Semblaria que estàvem eixint a cap de les nostres dificultats, quan topem de bocadents amb una de nova. Si ens prenem seriosament el context religiós i teològic del seu pensament, el problema no resideix només a fer avinent que l'argument anselmià no pressuposa l'existència de Déu com a coneguda per la raó, sinó a donar compte del fet que, bo i partint d'aquesta existència pressuposada per la fe, Anselm pugui provar encara per la raó que Déu existeix<sup>62</sup>. Més que d'una "prova" en el sentit estricte del mot, es tractaria, doncs, en el raonament del *Proslogion*, d'una "explicació" teològica. Partint de la fe, Anselm arribaria per la raó a la intel·ligència de la fe, però no a la conquesta d'una veritat que, en quant conquerida, no depengui sinó de la raó<sup>63</sup>. Vet aquí el moll de l'os de la interpretació estrictament teològica de l'argument anselmià que propugnà amb calor, no exempt d'intel·ligència i de finor d'esperit, Karl Barth.

Per al famós teòleg calvinista parlar en el nostre cas de "prova de Déu" fretura radicalment de sentit. Per què provar allò que ja sabem per endavant? "Un cop pressuposat que és ver que Déu existeix, que és l'ésser suprem, que és u en tres persones, que s'ha fet home, etc., Anselm discuteix la qüestió de saber com tot això és ver; i mentre ell posa o es deixa posar la qüestió del 'com' per a aquest o aquell altre article de la fe, respon recolzant-se en la veritat admesa *a priori* de tots els altres articles"<sup>64</sup>. No es tracta, doncs, segons Barth, per a Anselm de provar que (*dass*) Déu existeix, sinó que, partint del pressupòsit que aquest article de la fe és vertader, es tracta només d'entendre com i de quina manera (*inwiefern*) ho és. El creient ha d'entendre efectivament que Déu no existeix a la manera de les altres coses, sinó de tal manera que no podem pensar que no existeixi. En l'òptica de Barth, *provar* l'existència de Déu és exactament *entendre* això. I Anselm ho duu a terme a l'interior de la fe. "Aquesta concepció de l'*intelligere*, que és la seva, ha de ser també, si és que Anselm no vol contradir-se radicalment a si mateix, la seva concepció del *probare*"<sup>65</sup>.

60. *Proslogion*, c. 3, p. 103; B, p. 152.

61. J. LACROIX, *Kant et le kantisme*, París 1966, pp. 64 i s.

62. Cf. E. GILSON, *l.c.*, pp 18. i s.

63. Cf. *ibid.*, p. 20.

64. *Fides quaerens intellectum*, p. 61.

65. *Ibid.*, pp. 61 i s.

La prova se situa, doncs, segons Barth, dins del mateix *intellectus fidei* vers el qual s'adreça l'esforç especulatiu d'Anselm. O, si ho preferim, la prova és l'aspecte apologètic o polèmic de l'*intellectus fidei*, la cara d'ell que mira vers els qui dubten o qüestionen l'existència de Déu. Anselm no fa apologètica en el sentit modern del terme. No es gira mai vers l'exterior, vers l'incrèdul o descregut, ni es posa mai en el terreny d'aquell. Ben cert, ell vol retre compte de la seva fe a tothom qui li ho demani, però creu també que la raó que busca l'incrèdul és la mateixa que busca ell: *la ratio fidei*. És així, segons Barth, com cal interpretar el famós argument anselmià: com un raonament que parteix de la fe, s'aplica a les dades de la fe i es declara radicalment impossible sense la fe, o sigui com un raonament estrictament teològic<sup>66</sup>.

Ara bé, ¿és que Anselm, com a teòleg que era, podia procedir d'una altra manera? Barth pensa que no i descriu la hipòtesi contrària com una monstruosa aberració teològica. “¿És que Anselm, ni que sigui parcialment i ocasionalment, hauria enfocat la cosa de manera totalment diferent?... ¿Hauria tingut per possible i àdhuc necessari un coneixement autònom que tragués l'aigua de la pròpia font, al costat del coneixement propi de la fe? ¿Un coneixement que, en quant *quaerens intellectum*, començaria des del no-res o amb les regles de la raó humana autònoma i amb les dades de l'experiència humana comuna i que, en quant *inveniens intellectum*, trobaria o millor crearia espontàniament amb l'ajuda de certes necessitats generals del pensament –una ajuda comparable [cf. Ex. 7,9] als trucs dels mags del faraó– una mena de ‘doble’ del *Credo*?”<sup>67</sup>.

Davant aquesta apassionada presa de posició teològica, el rerefons de la qual no és sinó l'oposició del primer Barth a tot allò que pudi a l'odiada “teologia natural”, no hi ha més remei que baixar a l'arena i prendre també posició. Concedim, doncs, que l'argument anselmià pressuposa la fe; concedim també que el que Anselm pròpiament busca és la intel·ligència de la fe; concedim que ell considera la fe com a independent de la recerca intel·lectual que origina; concedim finalment que, tal com ell l'entén, mai la raó no podrà *crear* del no-res la seva veritat, ni engendrar una mena de “doble” del Credo, fet de pures necessitats racionals. Se segueix d'això que l'argument del *Proslogion* no és sinó un tros de teologia<sup>68</sup>.

Recordem un cop més l'estat de la qüestió. Que l'argument anselmià no és obra d'un filòsof, sinó d'un teòleg que cerca d'entendre el que creu, és quelcom tan evident que no val la pena discutir-ho. El mateix Anselm s'ha encarregat de dir-nos-ho. Però Anselm s'ha encarregat també de dir-nos que el que ell ha volgut fer és “rumiar si no fóra possible de trobar un únic argument que, sense necessitar-ne cap altre per a fer-se valer, fos capaç per si sol

66. Cf. H. BOUILLARD, “La preuve de Dieu dans le “*Proslogion*” et son interprétation par Karl Barth”, dins *Spicilegium Beccense*, v. I, París 1959, p. 198.

67. *Fides quaerens intellectum*, p. 53.

68. Cf. E. GILSON, *l.c.*, pp. 22 i s.

de provar (*astruere* = construir i també recolzar amb proves o demostrar) que Déu existeix de veritat<sup>69</sup>. No es tracta, doncs, només per a Anselm d'entendre *com* i *de quina manera* és ver que Déu existeix, sinó també i precisament de provar *que* existeix i de fer-ho amb una prova l'autosuficiència de la qual reflecteixi d'alguna manera l'absolutesa del seu objecte. I Anselm és conscient d'haver reeixit en la seva comesa fins al punt d'afirmar sense embuts al seu terme que “encara que no volgués creure que vós existiu, no ho podria no entendre”<sup>70</sup>, cosa que vol dir òbviament que la prova, tot i haver nascut de la fe i haver-se desenvolupat en el si de la fe, té una validesa intel·lectual independent de la fe.

És veritat que l'àmbit de l'*intellectus fidei* en el qual es mou el pensament anselmià, en quant reflexió que fa ressaltar l'estructura raonable de la dada revelada, constitueix com a tal un moment essencial de la teologia. Però res no impedeix que tingui també als nostres ulls –potser no encara als d'Anselm– un caire filosòfic, quan, com s'escau en el cas concret de l'existència de Déu, la dada revelada constitueix alhora un *intel·ligible que ha estat revelat*, és a dir, una veritat que, tot i ser *de iure* accessible en principi a la raó, ha estat inclosa *de facto* en la revelació. No cal dir que, en provar que Déu existeix, Anselm no descobreix una veritat diferent de la que ja creia, però la veritat s'acompanya ara d'una certesa nova, que sense suprimir la de la fe ni posar-se en el seu lloc, la confirma i referma. Recordem un cop més la conclusió d'Anselm: encara que no volgués creure, no podria deixar d'entendre. Sense la fe, Anselm no hauria cercat ni trobat; no hauria, doncs, entès que Déu existeix; però un cop ho ha entès, la certesa que comporta aquest acte de la intel·ligència ja no recolza com a tal sobre la fe, sinó sobre ell mateix. En conclusió: una prova de l'existència de Déu, encara que es dugui a terme en un *context teològic*, pertany també d'alguna manera a la *filosofia* des del moment en què té o pretén tenir “una estructura lògica independent de tota autoritat i dotada de valor universal”<sup>71</sup>.

Si Barth li denega el caràcter filosòfic no és perquè la consideri desproveïda de racionalitat, sinó perquè la seva racionalitat seria només la pròpia de la fe. “La raó del *coneixement* de l'objecte de la fe consisteix en el *reconeixement* de la racionalitat pròpia de l'objecte de la fe. La racionalitat *òntica* precedeix la racionalitat *noètica*”<sup>72</sup>. Anselm, insisteix Barth, no baixa mai amb el descregut al terreny de la pura raó humana, sinó que l'invita a enlairar-se al seu propi terreny, al de la fe de l'Església. Ara bé, és cert que als ulls d'Anselm la prova es desenrotlla a l'interior de la fe i que la seva validesa no serà efectivament reconeguda pel descregut, si aquest no se situa també a aquest nivell. Però, com adverteix encertadament el pare Bouillard, “Barth només té en compte les condicions de realització de la prova, sense prestar atenció a la seva estructura

69. *Proslogion*, Prooem., p. 93; B, p. 145.

70. *Ibid.*, c. 4, p. 104; B, p. 153.

71. P. VIGNAUX, *La pensée au Moyen Âge*, p. 42.

72. *Fides quaerens intellectum*, p. 50.

racional. Per llur actitud, creient i descregut no es troben en el mateix terreny. Tanmateix, tenen en comú un mateix llenguatge racional que permet al primer d'adreçar-se al segon amb l'esperança d'establir una comunicació en el mateix acte de la intel·ligència. Sens dubte, com observava Barth, la prova, girada vers l'exterior no és diferent de la que mira vers l'interior. Però la proposició recíproca és també vàlida per a Anselm. I el que permet aquesta reciprocitat és una *estructura* racional idèntica en el creient que parla i en l'incrèdul que escolta<sup>73</sup>.

En darrer terme, en integrar en la seva reflexió la negació de l'incrèdul, Anselm acull en el seu pensament no pas un dubte real, però sí una mena de dubte *metòdic*, el mateix que rau al començament de tota reflexió filosòfica, i el supera mitjançant una dialèctica racional. La intel·ligència de la fe, sense deixar de ser el que és, intel·ligència de la fe i, per tant, teologia, inclou també una anadura filosòfica<sup>74</sup>.

Per a esclarir i alhora consolidar definitivament aquesta interpretació de l'argument del *Proslogion*, ens cal, però, sortir d'una dificultat en aparença invencible. Després d'haver declarat que l'insensat entén el que sent dir, quan escolta l'esment d'"allò major que el qual res no podem pensar", Anselm dóna a entendre que no ho ha entès bé, i no ho ha entès bé perquè és un estúpid i un insensat, en darrer terme perquè no vol creure<sup>75</sup>. "Ens trobem davant una paradoxa. Se'ns ha proposat una regla dialèctica, considerada intel·ligible àdhuc per a l'incrèdul i conduent per una lògica estricta a l'afirmació de l'existència de Déu; però quasi immediatament se'ns diu que aquesta regla no és entesa correctament sinó per aquell qui vol creure<sup>76</sup>. Com és possible afirmar de quelcom que és intel·ligible per a tothom, si de fet sols ho és per al creient? La paradoxa s'esclareix a la llum d'un passatge important de l'*Epistola de incarnatione Verbi*, on Anselm indica què és el que manca al no creient per a assolir la intel·ligència de les veritats cristianes i precisa així la relació existent entre dialèctica i teologia:

No té res d'estrany això que dic: qui no haurà cregut, no entendreà. Car qui no haurà cregut, no experimentarà, i qui no haurà experimentat, no coneixerà. Tant com l'experiència supera l'audició de la cosa, tant la ciència del qui ha experimentat supera el coneixement del qui només ha sentit dir (ed. F. Schmitt, v. II, p. 9).

Sant Anselm repeteix aquí la tesi axial de la seva concepció teològica: si no creiem no entendrem. La novetat del text rau en l'explicació que l'acompanya: el coneixement efectiu de la veritat religiosa –Anselm, com ho prova el context immediat, es refereix no únicament als misteris més sublims, sinó també a les veritats més bàsiques, com la mateixa existència de Déu– està condicionat

73. "La preuve de Dieu dans le *Proslogion*", p. 100.

74. Cf. *ibid.*, p. 101.

75. Cf. *Proslogion*, c. 3 i 4, p. 103 i s.; B, p. 153.

76. H. BOUILLARD, *l. c.*, p. 104.



per una experiència que només té lloc en el si de la fe. És aquesta experiència la que manca al no creient per a accedir a la intel·ligència vertadera de les afirmacions creients. Entre el coneixement que ell en té i el del creient hi ha tota la distància que separa el sentir dir de l'*experiència autèntica*<sup>77</sup>.

S'esclareix així la qüestió suara plantejada: com podem afirmar que quelcom és en principi intel·ligible per a tothom, si de fet solament ho és per al creient? És que el discurs elaborat pel creient té una estructura lògica vàlida per a tothom, àdhuc per al no creient. Però aquesta estructura, carregada d'experiència per al creient, roman per al no creient com buida i purament formal. En altres mots, el discurs del creient no surt com a tal de l'esfera lògica. En canvi, la realitat de Déu, a la qual s'adreça el discurs, no és copsada sinó en l'experiència de la fe. No és, doncs, la prova, sinó la fe la que afirma efectivament l'existència de Déu. La funció de la prova és de palesar l'estructura intel·ligible d'aquella afirmació creient, en quant és acte nostre i, per tant, obra conjunta d'una intel·ligència i d'una llibertat responsables<sup>78</sup>.

Si considerem, doncs, l'afirmació de Déu com a esdeveniment, cal dir amb Barth que ultrapassa la prova; però si la considerem en la seva *estructura* lògica, cal dir contra Barth que prové d'ella. Cal admetre amb Barth que la prova de Déu és *correalitzada* efectivament a l'interior de la fe; però cal afegir immediatament que la seva estructura intel·ligible és *vàlida* per a tothom i que és aquesta estructura la que defineix, àdhuc als ulls del creient, el sentit de la fe en Déu<sup>79</sup>.

"Aquesta concepció, conclou el pare Bouillard, té el risc de desconcertar molts esperits: aquells que pensen que la prova de Déu pertany en exclusiva a la filosofia i aquells que pensen que la fe no té necessitat d'una prova semblant. Amb tot i això, potser és menys estranya del que sembla. Àdhuc si jutgem que l'argument anselmià no demostra allò que vol demostrar i que cal substituir-lo per un altre, és important de subratllar que la connexió establerta per Anselm entre dialèctica i fe, intel·ligència i adoració, correspon al caràcter propi de l'afirmació religiosa. No és veritat que l'afirmació reflexiva de l'existència de Déu uneix indissolublement estructura lògica i acte de fe? ¿Que, expressat o no, aquest enllaç està implicat en cada procés real pel qual un creient esbossa una prova de l'existència de Déu ja sigui per assegurar-se ell mateix en la fe com per conduir-hi un altre?

Cal distingir, en efecte, entre la prova que proposa un creient i la que proposa el filòsof que no vol ser res més que un filòsof. En aquest darrer la prova s'integra en el moviment constructiu d'una teoria del sentit o de la totalitat. En el creient, en canvi, la prova s'integra en el moviment de fe i d'adoració i, a través d'ell, a una con-

77. Cf. *ibid.*, pp. 105 i s.

78. Cf. *ibid.*, p. 106.

79. Cf. *ibid.*

cepció determinada de l'existència. El no creient no pot acollir-la com a tal sinó en un acte de conversió. Tant si el que el creient busca és reafirmar la seva fe posada en qüestió com obrir-la als altres, la prova que ell enuncia ha d'expressar l'estructura racional de l'acte pel qual l'home es lliura a l'adoració. Cal mantenir, doncs, alhora que la prova expressa l'estructura d'aquest acte i que l'acte descobreix en ella el seu sentit. En cas contrari, el reconeixement o no concerniria el Déu que s'adora o no seria un reconeixement fundat<sup>80</sup>.

En conclusió: la prova del *Proslogion*, feta per a nodrir la fe, pensada a l'interior de la fe i desenvolupada en el curs d'una pregària, és obra d'un teòleg i pertany indiscutiblement a la teologia. Tanmateix, des del moment en què, als ulls del seu autor, pretén de tenir un valor autònom, una estructura intel·ligible vàlida per a tothom, presenta també, per sorprenent que sigui, un vessant filosòfic. En qualsevol cas, duta a terme per mitjà d'un procediment dialèctic ascensional i no pas analític i deductiu, ella escapa anticipadament a les objeccions que s'acostumen a fer a l'anomenat "argument ontològic". Hi ha motius, doncs, per a concloure amb K. Barth: "Si després de tot això la gent s'obstina a anomenar 'prova ontològica' la prova anselmiana de l'existència de Déu; si no es vol veure que aquesta prova es conté en una obra radicalment diferent de la doctrina ben coneguda de Descartes i Leibniz; si s'ha pogut pensar que ella ha estat tocada ni de lluny pel que Kant ha escrit sobre aquestes doctrines, tot això palesa només una lleugeresa d'esperit, sobre la qual no val la pena d'insistir"<sup>81</sup>.

80. *Ibid.*, p. 107.

81. *Fides quaerens intellectum*, p. 174.